列维-斯特劳斯文集 10

嫉妒的制陶女

LA POTIÈRE JALOUSE

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯 著
Claude Lévi-Strauss

中国人民大学出版社



列维-斯特劳斯文集

10 嫉妒的制陶女

LA POTIÈRE JALOUSE

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯 / 著
Claude Lévi-Strauss
刘汉全 / 译

中国人民大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

嫉妒的制陶女/（法）克洛德·列维-斯特劳斯著；刘汉全译．
北京：中国人民大学出版社，2006
（列维-斯特劳斯文集；10）
ISBN 7-300-07018-3

Ⅰ．嫉…
Ⅱ．①克…②刘…
Ⅲ．神话-研究-美国
Ⅳ．B932.712

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2005）第 148668 号

本书的出版经由法国文化部出版中心资助

列维-斯特劳斯文集 ⑩
嫉妒的制陶女
［法］克洛德·列维-斯特劳斯　著
刘汉全　译

出版发行	中国人民大学出版社		
社　　址	北京中关村大街 31 号	**邮政编码**	100080
电　　话	010－62511242（总编室）		010－62511239（出版部）
	010－82501766（邮购部）		010－62514148（门市部）
	010－62515195（发行公司）		010－62515275（盗版举报）
网　　址	http：//www.crup.com.cn		
	http：//www.ttrnet.com（人大教研网）		
经　　销	新华书店		
印　　刷	北京华联印刷有限公司		
开　　本	890×1240 毫米 1/32	**版　　次**	2006 年 1 月第 1 版
印　　张	9.5 插页 5	**印　　次**	2006 年 1 月第 1 次印刷
字　　数	212 000	**定　　价**	35.00 元（精装）
			20.00 元（平装）

总 序

克洛德·列维-斯特劳斯为法兰西学院荣誉退休教授，法兰西科学院院士，国际著名人类学家，法国结构主义人文学术思潮的主要创始人，以及当初五位“结构主义大师”中今日唯一健在者。在素重人文科学理论的法国文化中，第二次世界大战后两大“民族思想英雄”之代表应为：存在主义哲学家萨特和结构主义人类学家列维-斯特劳斯。“列维-斯特劳斯文集”（下称“文集”）中文版在作者将届百岁高龄之际由中国人民大学出版社出版，遂具有多方面的重要意义。简言之，“文集”的出版标志着中法人文学术交流近年来的积极发展以及改革开放政策实施以来中国人文社会科学所取得的一项重要学术成果，同时也显示出中国在与世界学术接轨的实践中又前进了一大步。关于作者学术思想的主旨和意义，各位译者均在各书译后记中作了介绍。在此，我拟略谈列维-斯特劳斯学术思想在西方人文社会科学整体中所占据的位置及其对于中国人文社会科学现代化发展所可能具有的意义。

列维-斯特劳斯的学术思想在战后西方人文社会科学史上占有独特的地位，其独特性首先表现在他作为专业人类学家和作为结构主义哲学家所具有的双重身份上。在人类学界，作为理论人类学家，50 年来其专业影响力几乎无人可及。作为“结构主义哲学家”，其声势在结构主义运动兴盛期间竟可直逼萨特，甚至曾一度取而代之。实际上，他是 20 世纪六七十年代法国结构主

义思潮的第一创始人，其后结构主义影响了法国甚至西方整整一代文化和学术的方向。比萨特更为重要之处则表现在，其影响不限于社会文化思潮方面，而是同时渗透到人文社会科学的各个专业领域，并已成为许多学科的重要理论和方法论的组成部分。可以说，列维-斯特劳斯的结构主义在诸相关学科领域内促成了各种多学科理论运作之交汇点，以至于以其人类学学科为中心可将其结构理论放射到许多其他相关学科中去；同时作为对传统西方哲学的批评者，其理论方法又可直接影响人文社会科学的认识论思考。

当然，列维-斯特劳斯首先是一位人类学家。在法国学术环境内，他选择了与英美人类学更宜沟通的学科词 anthropology 来代表由自己所创新的人类学—社会学新体系，在认识论上遂具有重要的革新意义。他企图赋予“结构人类学”学科的功能也就远远超过了通常人类学专业的范围。一方面，他要将结构主义方法带入传统人类学领域；而另一方面，则要通过结构人类学思想来影响整个人文社会科学的方向。作为其学术思想总称的“结构人类学”涉及众多学科领域，大致可包括：人类学、社会学、考古学、语言学、哲学、历史学、心理学、文学艺术理论（以至于文艺创作手法)，以及数学等自然科学……结果，20 世纪 60 年代以来，他的学术思想不仅根本转变了世界人类学理论研究的方向，而且对上述各相关学科理论之方向均程度不等地给予了持久的影响，并随之促进了现代西方人文社会科学整体结构和方向的演变。另外，作者早年曾专修哲学，其人类学理论具有高度的哲学意义，并被现代哲学界视为战后法国代表性哲学家之一。他的哲学影响力并非如英美学界惯常所说的那样，仅限于那些曾引起争

议的人生观和文化观方面，而是特别指他对现代人文社会科学整体结构进行的深刻反省和批评。后者才是列维-斯特劳斯学术理论思想的持久性价值所在。

在上述列举的诸相关学科方法论中，一般评论者都会强调作者经常谈到的语言学、精神分析学和马克思哲学对作者结构人类学和神话学研究方式所给予的重大影响。就具体的分析技术面而言，诚然如是。但是，其结构主义人类学思想的形成乃是与作者对诸相关传统学科理论方向的考察和批评紧密相连的。因此更加值得我们注意的是其学术思想形成过程中所涉及的更为深广的思想学术背景。这就是，结构人类学与20世纪处于剧烈变动中的法国三大主要人文理论学科——哲学、社会学和历史学——之间的互动关系。作者正是在与此三大学科系列的理论论辩中形成自己的结构人类学观念的。简言之，结构人类学理论批评所针对的是：哲学和神学的形而上学方向，社会学的狭义实证主义（个体经验主义）方向，以及历史学的（政治）事件史方向。所谓与哲学的论辩是指：反对现代人文社会科学继续选择德国古典哲学中的形而上学和本体论作为各科学术的共同理论基础，衍生而及相关的美学和伦理学等部门哲学传统。所谓与社会学的论辩是指：作者与法国社会学和英美人类学之间的既有继承又有批判的理论互动关系。以现代“法国社会学之父”迪尔凯姆（Emile Durkheim）为代表的“社会学”本身即传统人种志学（ethnography）、人种学（ethnology）、传统人类学（anthropology）、心理学和语言学之间百年来综合互动的产物；而作为部分地继承此法国整体主义新实证社会学传统的列维-斯特劳斯，则是在扩大的新学术环境里进一步深化了该综合互动过程。因此作者最后选

用“结构人类学”作为与上述诸交叉学科相区别的新学科标称，其中蕴含着深刻的理论革新意义。所谓与历史学的论辩是指：在历史哲学和史学理论两方面作者所坚持的历史人类学立场。作者在介入法国历史学这两大时代性议题时，也就进一步使其结构人类学卷入现代人文社会科学认识论激辩之中心。前者涉及和萨特等历史哲学主流的论辩，后者涉及以年鉴派为代表的150年来有关“事件因果”和“环境结构”之间何者应为“历史性”主体的史学认识论争论。

几十年来作者的结构人类学，尽管在世界上影响深远，却也受到各方面（特别是一些美国人类学和法国社会学人士）的质疑和批评，其中一个原因似乎在于彼此对学科名称，特别是“人类学”名称的用法上的不同。一般人类学家的专业化倾向和结构人类学的“泛理论化”旨趣当然会在目标和方法两方面彼此相异。而这类表面上由于学科界定方式不同而引生的区别，却也关系到彼此在世界观和认识论方面的更为根本的差异。这一事实再次表明，列维-斯特劳斯的人类学思想触及了当代西方人文理论基础的核心领域。与萨特以世界之评判和改造为目标的“社会哲学”不同，素来远离政治议题的列维-斯特劳斯的“哲学”，乃是一种以人文社会科学理论结构调整为目的的“学术哲学”。结构主义哲学和结构人类学，正像20世纪西方各种人文学流派一样，都具有本身的优缺点和影响力消长的过程。就法国而言，所谓存在主义、结构主义、后结构主义的“相互嬗替”的历史演变，只是一种表面现象，并不足以作为评判学派本身重要性的尺度。当前中国学界更不必按照西方学术流派演变过程中的一时声誉及影响来判断其价值。本序文对以列维-斯特劳斯为首的结构主义的推

崇，也不是仅以其在法国或整个西方学界中时下流行的评价为根据的，而是按照世界与中国的人文社会科学整体革新之自身需要而加以评估的。在研究和评判现代西方人文社会科学思想时，需要区分方向的可取性和结论的正确性。前者含有较长久的价值，后者往往随着社会和学术条件的变迁而不断有所改变。思想史研究者均宜于在学者具体结论性话语中体察其方向性含义，以最大限度地扩大我们的积极认知范围。今日列维-斯特劳斯学术思想的价值因此不妨按照以下四个层面来分别评定：作为世界人类学界的首席理论代表；作为结构主义运动的首席代表；作为当前人文社会科学理论现代化革新运动中的主要推动者之一；作为中国古典学术和西方理论进行学术交流中的重要方法论资源之一。

20 世纪 90 年代以来，适逢战后法国两大思想运动“大师凋零”之会，法国学界开始了对结构主义时代进行全面回顾和反省的时期，列维-斯特劳斯本人一生的卓越学术贡献重新受到关注。自著名《批评》杂志为其九十华诞组织专辑之后，60 年代初曾将其推向前台的《精神》期刊 2004 年又为其组编了特刊。我们不妨将此视作列维-斯特劳斯百岁寿诞“生平回顾”纪念活动之序幕。2007 年夏将在芬兰举办的第 9 届国际符号学大会，亦将对时届百龄的作者表达崇高的敬意。凡此种种均表明作者学术思想在国际上所享有的持久影响力。列维-斯特劳斯和结构主义的学术成就是属于全人类的，因此也将在不断扩展中的全人类思想范围内，继续参与积极的交流和演变。

作为人类文化价值平等论者，列维-斯特劳斯对中国文化思想多次表示过极高的敬意。作者主要是通过法国杰出汉学家和社会学家格拉内（Marcel Granet）的著作来了解中国社会文化思

想的特质的。两人之学同出迪尔凯姆之门，均重视对文化现象进行整体论和结构化的理论分析。在2004年出版的《列维-斯特劳斯纪念文集》（L'Herne出版社，M. Izard主编）中有Yves Goudineau撰写的专文《列维-斯特劳斯，格拉内的中国，迪尔凯姆的影子：回顾亲属结构分析的资料来源》。该文谈到列维-斯特劳斯早年深受格拉内在1939年《社会学年鉴》发表的专著的影响，并分析了列维-斯特劳斯如何从格拉内的“范畴”（类别）概念发展出了自己的“结构”概念。顺便指出，该纪念文集的编者虽然收进了几十年来各国研究列维-斯特劳斯思想的概述，包括日本的和俄罗斯的，却十分遗憾地遗漏了中国的部分。西方学术界和汉学界对于中国当代西学研究之进展，了解还是十分有限的。

百年来中国学术中有关各种现代主题的研究，不论是政经法还是文史哲，在对象和目标选择方面，已经越来越接近于国际学术的共同标准，这是社会科学和自然科学全球化过程中的自然发展趋势。结构主义作为现代方法论之一，当然也已不同程度上为中国相关学术研究领域所吸纳。但是，以列维-斯特劳斯为首的法国结构主义对中国学术未来发展的主要意义却是特别与几千年来中国传统思想、学术、文化研究之现代化方法论革新的任务有关的。如我在为《国际符号学百科全书》（柏林，1999）撰写的“中国文化中的记号概念”条目和许多其他相关著述中所言，传统中国文化和思想形态具有最突出的“结构化”运作特征（特别是“二元对立”原则和程式化文化表现原则等思考和行为惯习），从而特别适合于运用结构主义符号学作为其现代分析工具之一。可以说，中国传统“文史哲艺”的“文本制作”中凸显出一种结构式运作倾向，对此，极其值得中国新一代国学现代化研究学者

关注。此外，之所以说结构主义符号学是各种现代西方学术方法论中最适合中国传统学术现代化工作之需要者，乃因其有助于传统中国学术思想话语（discourse）和文本（text）系统的“重新表述”，此话语组织重组的结果无须以损及话语和文本的原初意涵为代价。反之，对于其他西方学术方法论而言，例如各种西方哲学方法论，在引入中国传统学术文化研究中时，就不可避免地会把各种相异的观点和立场一并纳入中国传统思想材料之中，从而在中西比较研究之前就已“变形”了中国传统材料的原初语义学构成。另一方面，传统中国文史哲学术话语是在前科学时代构思和编成的，其观念表达方式和功能与现代学术世界通行方式非常不同，颇难作为“现成可用的”材料对象，以供现代研究和国际交流之用。今日要想在中西学术话语之间（特别是在中国传统历史话语和现代西方理论话语之间）进行有效沟通，首须解决二者之间的“语义通分”问题。结构主义及其符号学方法论恰恰对此学术研究目的来说最为适合。而列维-斯特劳斯本人的许多符号学的和结构式的分析方法，甚至又比其他结构主义理论方法具有更直接的启示性。在结构主义研究范围内的中西对话之目的绝不限于使中国学术单方面受益而已，其效果必然是双向的。中国研究者固然首须积极学习西方学术成果，而此中西学术理论“化合”之结果其后必可再反馈至西方，以引生全球范围内下一波人类人文学术积极互动之契机。因此，“文集”的出版对于中国和世界人文社会科学方法论全面革新这一总目标而言，其意义之深远自不待言。

“文集”组译编辑完成后，承蒙中国人民大学出版社约我代为撰写一篇“文集”总序。受邀为中文版“列维-斯特劳斯文集”

作序，对我来说，自然是莫大的荣幸。我本人并无人类学专业资格胜任其事，但作为当代法国符号学和结构主义学术思想史以及中西比较人文理论方法论的研究者，对此邀请确也有义不容辞之感。这倒不是由于我曾在中国最早关注和译介列维-斯特劳斯的学术思想，而是因为我个人多年来对法国人文结构主义思潮本身的高度重视。近年来，我在北京（2004）、里昂（2004）和芬兰伊马特拉（2005）连续三次符号学国际会议上力倡此意，强调在今日异见纷呈的符号学全球化事业中首应重估法国结构主义的学术价值。而列维-斯特劳斯本人正是这一人文科学方法论思潮的主要创始人和代表者。

结构主义论述用语抽象，“文集”诸译者共同努力，完成了此项难度较大的翻译工作。但在目前学术条件下，并不宜于对译名强行统一。在一段时间内，容许译者按照自己的理解来选择专有名词的译法，是合乎实际并有利于读者的。随着国内西学研究和出版事业的发展，或许可以在将来再安排有关结构主义专有名词的译名统一工作。现在，“文集”的出版终于为中国学界提供了一套全面深入了解列维-斯特劳斯结构主义思想的原始资料，作为法国结构主义的长期研究者，我对此自然极感欣慰，并在此对“文集”编辑组同仁和各卷译者表示诚挚祝贺。

李幼蒸 2005 年 12 月

国际符号学学会（IASS）副会长

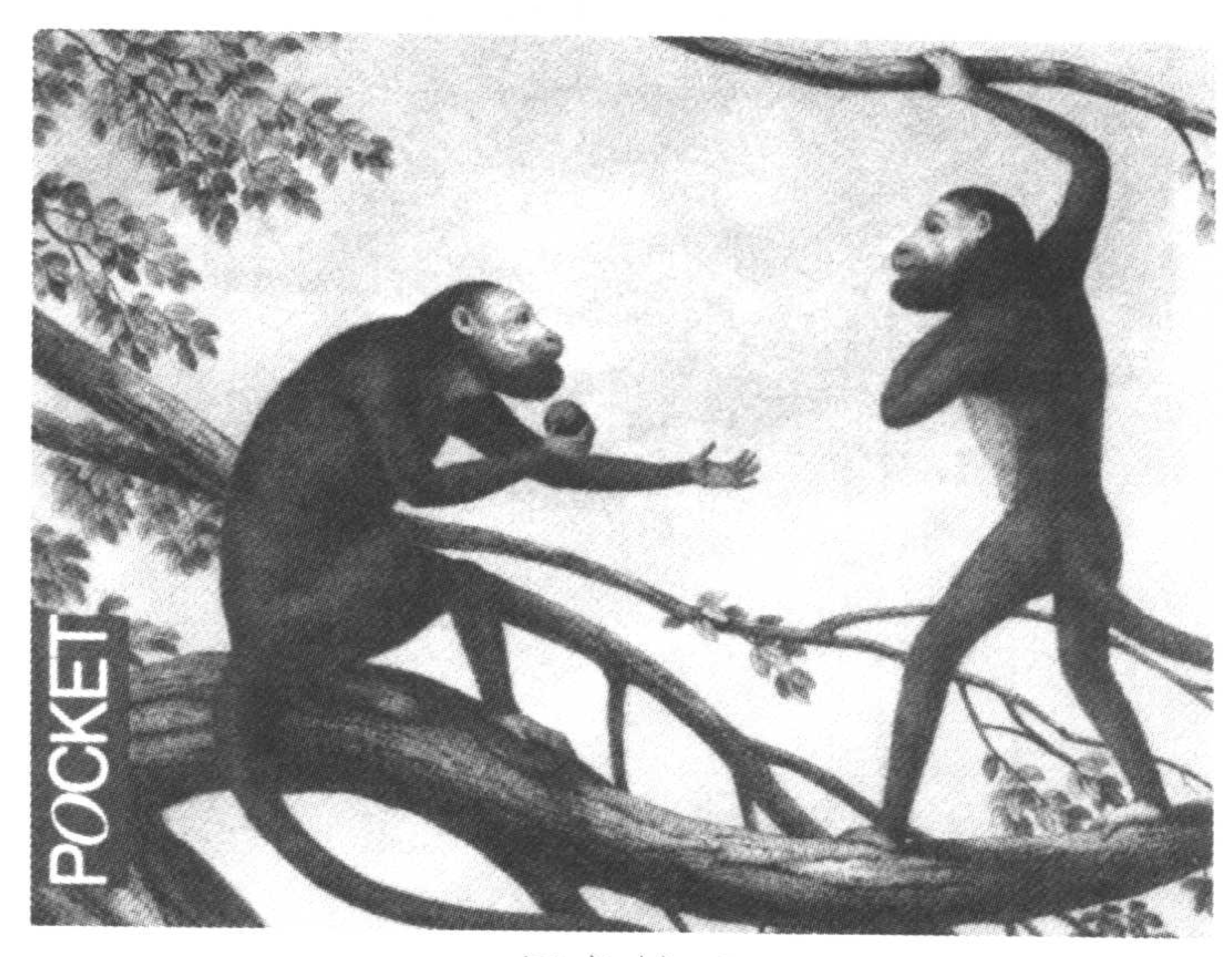
中国社会科学院世界文明研究中心特约研究员

Claude Lévi-Strauss

de l'Académie française

AGORA

La potière jalouse



原书封面



从前，人类生活在苍茫大地上，他们远离那些致人死命的痛苦、辛劳和疾病。但是女人们用自己的双手揭开了陶罐的大盖子，放出了里面的东西。它们四处流散，给人们带来无尽的忧愁和烦恼。

——赫西俄德[①]

（《农作与日子》，90～95 页。P. 马宗译，

摘自 1947 年巴黎版《文萃》。）

---

① 赫西俄德（Hesiodos，约公元前 8 世纪），古希腊诗人，稍后于荷马。代表作有长诗《农作与日子》（一译《劳动与日子》），另有长诗《神谱》（一说不是他的作品），叙述希腊诸神的世系与斗争。——译者注（书中注释未标记的均为原书注）

引　言

与从事某种行当相关联的人格特征。 9
欧洲的例子。如果职业分工不鲜明，这些对应则遵从其他标准。欧洲人在认识上无视制陶者的存在。对本书试图填补的这一空白做出可能的解释。列举探讨的问题。

1947年，我从美国乘船回国，途中邂逅一位乐队指挥，常与他在甲板上散步聊天。他刚刚在纽约指挥了几场音乐会。有一次他对我说，他在自己的职业生涯中注意到，乐手的性格与他使用的乐器的音色特点和演奏手法非常一致。要与乐手们保持融洽的关系，一个乐队的指挥必须考虑到这一点。他还说，为此，不论到哪个国家，他都会预先想到

黑管吹奏者是矜持而敏感的，长号演奏者是外向、开朗而乐天的……

他的见解就像所有那些将看似风马牛不相及的领域联系起来看的见解一样，令我为之一动。很久以来，大众思想一直在竭力探索这样的一些类比，一种将从中识别出一种神话创作的原始动力的心理活动。

简而言之，我的这位乐队指挥在他的领域中使一些古已有之而且流传甚广的认识复活了。根据这些认识，在职业活动体系和性情体系这二者之间，存在着一种同根共源的关系。对于这样一些认
10 识，现在有人会提出疑问：它们是否完全是专断的？是否在某些方面并不是建立在经验与观察的基础之上的？

在将近一个世纪之前，塞比欧即已探讨过这个问题。他的著作《传说与职业奇观》列举了在传统上与各种手工艺活动相关联的个人的特征。这些特征表现在三个方面。

首先是体态特征。或许是由于纺织匠人和裁缝总是坐着或蹲着干活的缘故，人们往往将他们描绘成发育不良或肢体不健全的人。在布列塔尼的童话中，裁缝的样子总是罗锅、斜眼、一头褐色的乱发。屠夫们则被看成是膀大腰圆、身强体壮的人。

其次表现在为人的方面。人们常用道德标准进行衡量，将各种职业活动区分开来。古老的欧洲民间故事一直把织布匠、裁缝和磨坊工说成是骗子，因为他们总是从别人手中接过原材料——纱线、布匹和谷物等，进行加工。这就不由使人怀疑他们会多拿少用，在织布、裁衣和磨面时做手脚。如果说这三个行当里的人总被认为在用料的量上大打主意的话，那么糕点师便总是被怀疑在质的方面弄
11 虚作假了。他们一向有说媒拉纤、甚至是拉皮条的坏名声。他们卖出的总是一些用美丽的外表掩盖了低劣质量的商品。

最后，人们给不同类别的工匠赋予了不同的心理特征。裁缝好说大话而又胆小如鼠，却有时也像鞋匠一样狡猾而有运气；鞋匠爱开玩笑，花天酒地，放荡轻浮；屠夫吵吵闹闹，自命不凡；铁匠爱虚荣；伐木工俗不可耐，令人反感；理发师饶舌；油漆匠好喝上两口，总是高高兴兴的……

塞比欧引用了当时流行的一句俗话概括出了这些认识。当然这句俗话也加进了他的一些说法："如果有一百个教士不再馋嘴，如果有一百个裁缝不再乐而忘忧，如果有一百个鞋匠不再扯谎，如果有一百个纺织匠不再骗人，如果有一百个铁匠不再贪婪，如果有一百个老太太不再絮叨，那就可以放心地为国王加冕了。"

英语中有一句成语："As mad as a hatter"，意为"像制帽匠一样疯狂"。何以制帽匠会疯狂呢？人们的解释是：用来处理毛皮的化学药品造成了制帽匠的精神混乱。不管这是否解释得通，非常明显的是，大众都力图将思想建立在一种经验的基础之上，同时也都在调动和利用各种属于比喻范畴的象征性等同物。真正的起点并不总是很容易被发现的。蒙泰涅[①]写道："希腊人说，纺织女比其他女人更加热情奔放，因为她们坐着织布，缺乏身体活动。"不过蒙泰涅本人对此另有看法，他认为这种热情奔放是她们在"工作中不停地扭动"所造成的，也就是说，是她们的大腿在织布机踏板上方不停地活动所造成的。哥伦布之前的美洲并没有踏板织布机，但是阿兹特克人[②]仍将织布与淫荡做了相同的联系。这种联 12

① 蒙泰涅（Michel Eyquem de Montaigne，1533—1592），一译蒙田，文艺复兴时期法国思想家和散文作家。——译者注

② 墨西哥印第安人，有高度文化，约自公元1200年起在墨西哥中部建立帝国，1521年被西班牙殖民者所征服。——译者注

系体现在月亮女神特拉佐勒特奥特勒的身上。在玛雅人中间，纺织女神伊克斯歇尔掌管孕育子女，而这个职位在加拿大西部的贝尔克拉人的神话中则被授予了木匠。与玛雅人有着亲缘关系的墨西哥南部楚奇印第安人似乎与阿兹特克人具有相同的看法。在纺织工业化之前的整个阶段中，他们一直在将他们的看法付诸实践：冬至之时，祖母会给年轻女人上纺织课，促使她们当好丈夫的性伴侣。



在人种学家研究的这些社会中，几百年、乃至几千年来，美洲职业的专门化远不如欧洲、东方和远东的社会那么发达。然而，即使在这些社会中，我们也看到人们对对应表现出了相同的兴趣，只是这些对应被迁移到了其他的领域。对应建立在这两个方面：一方面是体态和性情，另一方面是图腾氏族的归属、设想的起源地或居住地。将澳大利亚和新几内亚分隔开来的托雷斯海峡的岛民分成许多氏族，每个氏族都有一个用动物命名的名字。他们确信氏族成员和用来命名的动物之间存在着某种形体和精神的相似性。在北美洲，奥吉布瓦人①确信，鱼氏族的成员们往往是不长胡须和
13 秃顶的，他们活的时间很长；熊氏族的成员头发又黑又长，多而浓密，活到老也不会变白，他们的性格暴烈而好斗；鹤氏族的人则嗓音嘹亮，不乏口才出众的演说家。在美国的东南部，克里克人②也是用命名氏族的动物的习性或者是用他们居住地的地貌特征或特别的名称来表示氏族的特性的。即使在那些职业专门化还不

① 奥吉布瓦人，北美洲印第安人的一支。——译者注

② 克里克人，居住在美国亚拉巴马州、佐治亚州和佛罗里达州北部的穆斯林格印第安部落的成员。——译者注

够充分、不足以区分社会分工的社会里，那些建筑在其他基础之上形成的族群也都是按照自然的样本做出自我描述或由他人进行描述的。

南美洲是本书特别关注的一个地区。这里有几个民族，尤其是加勒比语族的民族，特别喜欢给外族起一些动物的名字，赋予他们某种体貌、某种性格和某种相关的行为。他们说，蛤蟆族的人是长腿、大肚子；吼猴族的人长着长胡须……加勒比族自身的成员们，也就是那些维维人——以后我们还将提到他们（见第 7 章、第 9 章)，认为动物种类之间的差异、动物与人类之间的差异、部族之间的差异，都是由于物种的不同组合和配比所造成的。最初，一小撮注定将变为动物的物种相互结合在一起，或是与将变为人类的物种结合在一起。此时所有这些物种还都几乎是浑然一体，难分彼 14
此。潜在的动物之间的结合，或者就是潜在的人本身之间的相互结合，使得一些略显不同的物种诞生，长此以往，直至形成迥然不同的物种。可以说，这有点像玩打通关的扑克游戏，一张张的牌最后全部翻开，展现在桌面上。不同的物种最终展现出造化游戏的完整形象。造化的游戏，即物种的起源。人们分析和评述起源的每一阶段，以此来解释各个物种所具有的特性和不同的习性，解释各个人类族群的行为和性情与其谱系的相应性。雄性的四足动物与雌性的鹫鹰结合产生了那些定居的印第安人；雄性的鹫鹰与人类的女性结合产生了那些猎取大禽鸟的印第安人。雄性的浣熊与雌性的鹫鹰繁殖了异族部落。在这些异族中，雄性大鹦鹉和雌性鹫鹰结合而产生的后代就比那些维维人更加强壮。雄性刺豚鼠生下的那些印第安人不仅怪异，而且还野蛮和残暴。

这种我们可以称之为进化论的理论在南美洲并不罕见。但是，正像塔斯特万在谈到卡西纳瓦人时就已经指出的那样，我们后面还

会经常提及的那些上茹鲁阿河[1]流域的印第安人“与斯宾塞[2]相反，认为动物是人的后代，而非人是动物的后代”。马德雷德迪斯河[3]流域的瓜拉伊奥人有相同的看法。他们认为某些被看作是最有害的动物种类是由人直接转化而来的。其他动物种类是通过一系列的中间物变成的。地龟产生于猴子，而猴子产生于人。貘和刺豚鼠是由植物变来的。居住在巴西北端的苏拉拉人对貘的起源另有说法。他们说，有一只老猴子从树上掉下来，再也没能爬回去，于是变成了貘。他们还说，野猪从前也和猴子一个样。

沃佩斯河[4]流域有二十几个图卡诺语族的部落，他们相互间有着一些非常特殊的关系。首先，同一部落的各个氏族与其他部落同等地位的氏族有通婚关系；其次，每个部落都相信自己是某种动物的后代，至今仍保持着这种动物的某些特点。有的部落认为，貘是“岳父”，南美豚鼠是“女婿”。这些动物都讲土话，所讲的土话与各自在部落婚姻网络中所处的位置是相应的：貘讲图卡诺语，刺豚鼠讲比拉塔普亚语，等等。人类群体各自的自然界特性和社会界特性是相互反映出来的。如果说人类群体表现出了某些动物的特征，这些特征则并不那么与客观的属性相一致，而是与可以说是哲学的和伦理的价值更相一致。图卡诺人根据栖居地的类型、移动方式、颜色和气味给动物分类。前两个标准属经验范畴，后两者则反映出象征的价值。动物将它们的经验特征投射到自认为是它们的后代的人类群体身上，而这些人类群体将他们的价值体系和范畴观反射回

① 茹鲁阿河，巴西境内的河流。——译者注

② 斯宾塞（Herbert Spencer，1820—1903），英国社会学家和哲学家。——译者注

③ 马德雷德迪斯河，秘鲁境内的河流。——译者注

④ 沃佩斯河，巴西、哥伦比亚境内的河流。——译者注

动物的世界。

在此方面，按照气味进行分类，尤其引起人们的关注。这种分类法并不是美洲所独有的：我们都会想到安达曼的岛民们的气味日历。沃佩斯河流域的德萨纳人认为，有时会有气味，有时不会有气味，有气味时又有好闻难闻之分。提出德萨纳人这些看法的作者进一步写道："然而，气味的概念并不仅仅局限在一种单纯的感觉经 16
验上。这种概念也包含有人们可以称之为'气息'的东西，一种诱惑、嫌恶或恐惧的模糊感觉。德萨纳人对此做出明确的解释。他们说，气味不只是用鼻子闻出来的，它还是一种交流形式，要求将整个身心投入其中。"

同样是在南美洲，有人对杰语族的一个族群——苏亚人的另一种气味分类体系做了明确的描述和深入的分析。当然，这里气味一词的含义比嗅觉感觉物的含义更为广泛。这些无论从哪方面讲都与图卡诺人大不相同的印第安人，喜欢给他们这些住在村中长条房屋里的居民们加上一个明确的定语，比如说有些人像白人一样头发又细又直，有些是高个子的人，有些是出大力气的人，有些是和雨有不解之缘的人，等等。但是苏亚人并不满足于这种添加定语的方式，他们还根据性别、年龄和政治作用给动物、植物和人进行了气味上的分类。他们分出了四大类。调查者们对这四大类的英语描述是："Strong or gamey，pumgent，bland，rotten。"译成法语的大致意思是："强烈或熏人、辛辣芬芳、甜美、腐臭。"这些气味的分类并不那么符合感觉上的分类，而是更与道德的价值相应。（我们现在不也常常使用气味的引申含义吗？我们不也常说"健康的气味"吗？当我们感到危险时，不也常说"气味不好"吗？）正像这位作者 17
所写的那样："气味可以说是一种用来表达强大、力量或危险的方式，而不单纯是一种分类的'客观'标准……那些用来表示嗅觉所感觉到

的气味的字眼……反映了各种各样的品质、状态，同时也反映了对嗅觉的刺激”，为此，“气味既属于自然界，也属于社会界”。

按照讲话的不同特点，如哑巴、结巴、声音太大、语速太快、声调悠扬、出言不逊等等，南美洲有些民族多少有点自以为是地给他们民族的氏族或邻近民族的氏族进行了分类。委内瑞拉勒拉诺族[1]的希库阿里人就说，他们的邻居萨尼瓦人讲话鼻腔元音特别多。据传说，这些萨尼瓦人在大洪水时代是躲在土炉里的。而这些善于乘木筏漂流的希库阿里人自己的语言则充满了口腔元音。人们在澳大利亚也发现了这种低沉音素与响亮音素的鲜明对比。在那里，人们认为亚尔比里人或陆地瓦尔比里人讲话“高亢”或“嘹亮”，也就是说使用了一些不低沉的辅音，而其他一些族群讲起话来则“低沉”或“浑浊”。



塞比欧以自己的方式指出，即使在我们的社会里也曾存在、或许至今依然存在着一种倾向：像看待自然物种一样看待社会类别。这部著作也引出了一个问题。在经研究而整理出的 30 多种职业的列表中，没有提到制陶匠。然而制陶和纺织是人类文明的两大极为重
18 要的技艺。几千年以来，具有某种形式或某些种形式的陶瓷——上釉的或不上釉的陶器、细陶、粗陶、瓷器等等，出现在所有人类的居所里，不论其是陋室还是豪宅，以至于古埃及人将“我的财产”说成“我的陶罐”，而法国人自己在谈到做出无论何种性质的赔偿时，不也总是使用一句成语“赔偿打破的陶罐”吗？那么如何解释这个职业列单上的缺漏呢？这是作者所掌握的资料中的一个空白呢，

① 勒拉诺族，南美洲北部大草原上的民族。——译者注

还是应该承认在特定的职业体系中没有制陶匠（或制陶女）的位置呢？塞比欧知识渊博而且治学态度严谨，如果他掌握了这方面的材料，不大可能疏漏。那就是说很可能是在他所掌握的资料中出现了这样一个空白。为了支持这种假设，我们将从两个方面进行论证。

在传说中的欧洲社会里，从事制陶行当的往往是一群人，而非孤立的个人。常有一些人人动手的制陶家族。单个的或是成群的制陶作坊通常都设在村庄外边离取土的地层较近的地方。这样，制陶人形成了一个与村里的社会体迥然不同的小社会。他们在村里的社会体之中表现不出任何个性的和典型的作用。他们与铁匠、鞋匠、马具皮件匠不一样，没有人到制陶人的家里去修理一个旧陶器或购买一个新陶器。制陶人是将他们的产品送到市场或集市上，或是交给一个中间商。他们的日常活动和生活使得他们与外人没有任何直接的接触。

另一方面，人们可以考虑一下情况是否是这样的：与中国古代
不同——中国人将制陶匠与铁匠置于同等的地位，在欧洲大众的思 19
想里，陶器的制作与铁器的制作并非同出一源，它们不是同类的创作。铁匠独将一些奇妙而神秘的价值集于一身。而这些价值，正像美洲的现象所证明的那样，本也可以赋予制陶匠。锻造和制陶是火的两大技艺，两者的区别是黏土可以在比铁矿更浅的地层里找到。除此之外，两者对温度的要求也不同。制陶人的劳作场面无论从哪方面来说都不及铁匠劳作的场面那样壮观。

在世界的其他地方，制陶与锻造往往是联系在一起的。在非洲，族群有时承担着独特的手工艺生产的责任，从这个角度上看，这有点像特权集团。我们知道有这样的一些社会，其中同一族群同时从事制陶和锻造这两种活动。也有这样一些族内婚的特权集团：男性打铁，女性制陶。在亚洲北部的一些民族中，摆弄物质实体的

铁匠和制陶人往往站在一起共同反对操纵精神实质的巫师。

南亚还有一种说法。越南中部原始印度支那人的神话有许多是讲夜鹰的。夜鹰一方面被说成是铁匠鸟，是霹雳的侍者；另一方面被视为种稻者鸟，它能种出好庄稼，因此能喂饱自己的肚子，为此人们也称它为“饱鸟”。后面我们将会看到，南美洲的神话将这种夜鹰与陶土的起源联系在了一起。由此看来，我们可以这样说，原始印度支那人的神话将夜鹰提高了一个等级——从制陶提高到锻铁。而与此同时，我们也将看到南美洲神话赋予夜鹰的贪婪具有积
20 极的而非消极的内涵。但是，原始印度支那人对夜鹰的说法，我们这里也只能是轻描淡写地提一提而已。因为，如果我们相信某些调查学者的话，越南山民之所以将夜鹰说成铁匠的主鸟，仅仅是因为它们的叫声令人联想到铁锤击铁的声音。既然如此，再就题发挥就未免多此一举了。

本书将特别提到美洲的热带大森林和原始莽林。当初生活在那里的族群并不懂得金属加工。他们所掌握的火的技艺只限于烹饪和制陶。也许是出于这个原因，他们给火的技艺注入了一种尚且十分随意的有关宇宙大战的观念，在某种程度上预示了铁匠从天上盗火种为人类谋求福利的那场大战。

在四卷本的《神话》中，我曾指出灶火是天上的族群与地上的族群之间展开的那场宇宙大战的焦点。而现在我们将会看到，对于同样的这些印第安人来说，要烧结而因此也就需要火的陶土是另一场宇宙大战的焦点。这场大战发生在天上的族群与水中的或地下的族群之间。人类在这场大战中是旁观者，很偶然地坐收了渔翁之利。也可以说，人类当着水中族群的面，从他们那里有条件地但并无丝毫危险地获取了陶土。

在以天上的世界为一方，以水中或地下的世界为另一方的这两

者之间，制陶人或制陶女以及他们的产品扮演了中间者的角色[21]这种观念是宇宙进化论的一种观念，而这种观念并非美洲所独有。我只举一个例子，此例是我特意从日本古代神话中选出的。日本古代神话多建筑在认识和认识再现的基础之上，这些认识再现的基础至今在太平洋两岸仍有遗存。

据《日本书纪》① 记载，第一个出身神系而具有人性的天皇神武天皇②从九州出发，前去征服大和③。途中，他做了一个梦。一个天神向他许诺，如果他用取自天具山④巅峰的黏土烧制出 80 个碟子和同样多的罐子作为祭品，祭祀天地诸神，他就可以取得胜利。天具山的巅峰位于天界与地界的中途。取那里的黏土绝非轻而易举之事。美洲的神话也有类似取土之难的记述。一些贼寇（指敌对民族）封锁了上山的必经之路。天皇的两个随从扮作一对老态龙钟的农家夫妇，骗过贼寇，从山上取回陶土。天皇亲自烧制出 80 个罐子和同样多的碟子，然后在一条河的发源地附近祭拜了天地神灵。他做了占卜，结果应验了天神的许诺。这些占卜引起了研究美洲文化的学者们的极大兴趣，因为它们与南美洲和东南亚都有的那种被称作“毒鱼”的占卜极为相似。

---

① 《日本书纪》，日本古史书。舍人亲王、太安万侣等人用汉文本纪体撰。公元 720 年成书。共三十卷。记载了日本开天辟地至持统天皇（约公元 690 年—公元 697 年在位）间的神话传说与史事。——译者注

② 神武天皇，传说中的日本第一代天皇。据《古事记》、《日本书纪》记载，他从日向出发，经濑户内海，辗转至大和（今奈良）境内，臣服当地各族，辛酉（公元前 660 年）元旦在橿原宫即位。明治五年（1872 年）定此年为日本纪元之始。但史学界对此说早有怀疑。——译者注

③ 大和，即今之奈良。——译者注

④ 天具山，日本奈良境内的小山，海拔 152 米，传说中的神山。——译者注

不过，我并不想在本书中对世界各地关于陶器的思想体系进行比较研究。本书研究的是南北美洲的神话，提出并试图解决三个问题。这里我没有按书中出现的前后次序，而是按所涉及的范围的大
22 小次序排列出了这三个问题。

一个问题与人种的分布有关。我将试图指明，来自相距非常遥远的不同地域的神话，无论在结构上还是在内容上，都具有类似性。此问题所涉及的地域，有加利福尼亚的南部，有南半球从北端希瓦罗人居住地，经坎帕人、马齐关嘎人和塔卡纳人居住地、至南端查科部落居住地的安第斯山东部山麓。在这些山地的沿线，可以看到一系列相同的认识和相同认识的再现残留下的点点遗迹。

再一个问题是本书一开始就要谈到的问题，也是我 1964 年到 1965 年在法兰西学院[①]授课期间开始研究的问题（参阅《诺言》109—111 页），这就是关于神话逻辑的问题。我将从这样的一个神话出发：它是非常地域性的，初看起来似乎是由无论从哪方面来看都是杂乱无章的一些题目随意拼凑而成的。我将一步一步地进行观察研究，进行经验推论，进行分析判断和综合，进行表现各种联系的明确的或暗含的推理。

第三个问题放在了本书的最后几章。这几章探讨普遍意义上的神话思维，指出在这个问题上同在许多其他问题上一样，与精神分析法的结构分析是有距离的，并最后提出一个问题：是否应该这样认为呢？神话思维远不是某种已经过时的智力活动的方式，非但不是如此，每当思想在探索意义何在时，这种神话思维甚至经常起了一定的作用。

---

① 法兰西学院，巴黎著名的综合学科高等学府，法国国王弗朗索瓦一世于 1503 年创立。——译者注

目　录

第一章

一个希瓦罗的神话及其不同的版本。关于不固定形状的理论。女人与陶器。本书所探讨的第一个问题的已知条件。 23

希瓦罗印第安人曾以善于把砍下的头进行缩干加工而闻名于世，不过他们现在已不操此业。他们有几万人，仍住在安第斯山东部山麓厄瓜多尔与秘鲁交界的地带。

希瓦罗人在他们的一个神话中讲述说，太阳和月亮当初都是人，住在同一个屋子里，共有一个老婆。他们的妻子叫欧瑚，欧瑚意为夜鹰。她喜欢与温暖的太阳相拥，而不愿意与月亮接触，月亮的身体太凉了。太阳受此偏爱，很是得意，觉得以此奚

落一下月亮也是一件乐事。月亮受到嘲笑，非常生气，便顺着一根藤条爬到天上。他在开始攀援时对太阳吹了一口气，这口气把太阳团团遮住，再也现不出身来。欧瑚失去了两个丈夫，觉得自己被抛
24 弃了，于是带上一篮子女人们用来制作陶器的那种陶土，上天去追月亮。月亮见她追来，为了永远摆脱她，便割断了那根连接天地两个世界的藤条。女人和篮子一齐跌落下来，陶土撒满一地。人们现在还随处可以拾到这些陶土。欧瑚变成了同名的鸟——夜鹰。每当新月悬空，她便发出悲鸣，哀求那弃她而去的月亮。

后来，太阳沿着另外一根藤条也爬上天空。在天上，月亮避而不见太阳，他们从不同行，始终不得重归于好。这就是为什么人们只能在白天看见太阳而在夜里看见月亮的缘故。

这个神话讲道："如果太阳和月亮和睦相处，共同拥有一个妻子，谁也不企图独占，那么希瓦罗人也就会得此传承，几个人共同拥有一个妻子而相安无事。但是，由于两个星座相互嫉妒，争夺妻子，所以希瓦罗人也就无时无刻地不相互嫉妒，为独占女人而争斗不已。"

用来制作供欢度节日和举行庆典之用的陶器的黏土来自欧瑚的灵魂。妇女们都到欧瑚变成夜鹰的那个地方收取黏土。在欧瑚落地的那一刹那，黏土洒落一地。

这个版本的神话是芬兰人种学家卡斯腾在20世纪初收集整理而成的，他还出版了另外一个版本的神话。后者与前者相比，主要有三点不同：第一，没有出现太阳；第二，欧瑚是月亮一个人的妻子，丈夫让她煮西葫芦，煮熟后她把最好的几块留给了自己，惹得
25 丈夫大为光火，愤然离她而去；第三，妻子企图顺着藤条上天追赶丈夫，这时她随身带了一篮西葫芦，而不是一篮陶土，当丈夫割断藤条时，西葫芦撒满一地。这就是现在印第安人种植的食用作物西葫芦的起源。

还有第三个版本的神话，还是这位调查者提出来的。这个神话来自讲盖丘亚语的卡讷洛印第安人。他们是希瓦罗人的邻居，受到后者很大影响。他们讲述说，夜鹰从前原本是一个女人，月亮每天夜里都与她偷偷幽会。她不知道月亮是谁。为了识出这位神秘情人的真实面貌，她用格尼帕树[1]果的汁液在他的脸上涂了一个记号。这种汁液遇到空气后会变黑，难以抹掉。月亮无法去掉脸上的斑迹，被认了出来，感到无地自容，遂登上天空。女人化作夜鹰，每当新月当空，便悲泣不已，责怪情人抛弃了自己。

耶稣会传教士 P. J. 伽朗发表了一个非常简短的版本的神话，将卡斯腾前两个版本的神话压缩到一个故事里，并改变了三个主人公之间的关系。在这个故事中，不是两个男人娶了同一个老婆，而是作为男人的月亮娶了两个妻子。一个妻子与他不和。一天，他让她去菜园里摘回一些熟透了的西葫芦。女人用摘下的西葫芦给自己煮了一锅美味可口的浓汤，并全部独吞，只把剩下的两三个半青不熟的青涩西葫芦拿给了丈夫。丈夫非常生气，顺着一条棉线拧成的绳子爬到天上。妻子追上去，丈夫抽起绳子。妻子跌落地上，粉身碎骨，变成一片黏土。这就是陶土的起源。

还有一个希瓦罗部落舒阿尔人讲述的神话的版本，情节与上述故事基本相同，只是多了一个细节：女人在追赶丈夫时带上了一篮子陶盘，跌落时，这些盘子变成了劣质陶土，而女人的身体变成了优质陶土。

几年前，Ph. 德斯克拉从阿楚阿尔人那里又得到了一个版本的神话。阿楚阿尔人是希瓦罗人的近亲和邻居，与舒阿尔人无关，注 26

① 格尼帕树是一种生长于热带美洲的茜草科植物，其果实如柑橘大小，具酒味，可食。——译者注

意不要弄混了。据阿楚阿尔人说，从前日夜不分，整天都是白昼，因为太阳和月亮这兄弟俩一起生活在地上。人们不得睡觉也不得休息。只是后来在月亮登上天之后，黑夜与白昼才开始交替出现。当初月亮娶了欧居（美洲的一种夜鹰）为妻。她把所有熟了的西葫芦都自己吃了，只把生的留给了月亮。月亮发现了她的贪嘴。但是她用棕榈树的针刺把自己的嘴缝上，辩解说如此之小的嘴不可能吃掉所有的西葫芦。月亮没有受骗，顺着连接天地两个世界的一根藤条爬上天空。欧居追上去，月亮让松鼠维查克咬断了藤条："女人吓得屁滚尿流，到处拉屎，每处排出的粪便都变成了陶土的矿层。欧居变成夜鹰，月亮化为星座。月夜里欧居发出她那特有的哀号，为丈夫离弃而悲鸣。从那以后，天穹就变得高多了。因为没有了藤条，已无人能上天漫步。"

M. 斯特林 1930 年至 1931 年在希瓦罗人中间进行调查研究时发现，不同作者此前收集整理和出版发行的神话，都只是一部长篇土著人《创世记》[①] 中的片断。这部《创世记》当时几乎已经完全失传，但是斯特林终究还是从一位老人那里挖掘出一些基本的要
27 素。老人"指手画脚，眉飞色舞，绘声绘色，感情充沛地讲述了一个悲壮的故事。他明明白白地说，有许多东西已经记不起来了，故事很长，只能讲个大概"。此后，又有一些片断出现在 P. J. 伽朗的研究作品中，特别是出现在了 P. 佩里扎罗和他那些撒肋爵会[②]传教团的合作者们共同出版的舒阿尔人传统大全之中。

---

① 《创世记》，圣经《旧约》第一卷。——译者注

② 撒肋爵会（Salessiano），天主教近代修会。因创会时奉方济各·撒肋爵为"主保"（主要保护者），故名。重视平民儿童教育，故又称"慈幼会"。1857 年意大利人鲍斯高（Don Bosoo，1815—1888）创立于都灵，故又称"鲍斯高会"。——译者注

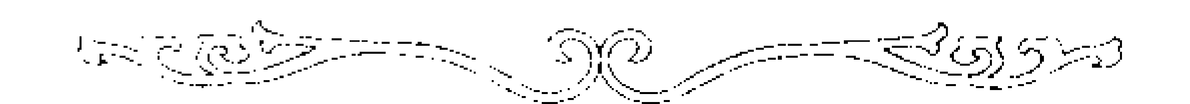
我后面还将提到这部鸿篇巨制的神话，这里只简要概括一下与我在上面提到的那些版本相应的一些情节。

遂古之初，世上只有造物主昆帕拉和他的妻子金加莎。他们有一个儿子，是太阳，叫艾查。一天，艾查正在睡觉，他父亲往自己的嘴里放了一些泥土，然后向艾查吹去。泥土变成了一个女郎，这就是月亮，叫南杜。艾查是可以娶她为妻的，因为她并不是他的血亲胞妹。这无疑使我们联想到《圣经》。希瓦罗人与西班牙人的最初接触可以追溯到 16 世纪，自 18 世纪起耶稣会的传教士们在他们那里立了足。以下是这个故事的后文：

欧瑚，也就是夜鹰，在这个故事中是一个夜间出没的男人，爱上了月亮，拼命地追求她，但是毫无结果。艾查也在步步紧逼地追求月亮，可同样没取得任何进展。月亮对艾查的穷追不舍厌倦不堪，有一天趁他不备，在自己的脸上涂了黑颜色，登上天空。在天上，她将全身涂黑，黑如暗夜。她就像一只美洲豹，在天体的穹顶上爬呀爬。

欧瑚看到月亮离去，想碰碰自己的运气，便利用从天上垂到地
上的一根藤条，攀援而上，登上天空。月亮割断了藤条，“藤条掉 28
落下去，与森林里的树木纠缠到一起，就像我们现在看到的万木缠藤一样”。在天上，月亮南杜用黏土给自己捏了一个孩子，百般爱抚，关怀备至。夜鹰的妒意与日俱增。他把孩子打碎，碎块变成了土地。太阳艾查比他的情敌幸运许多，他飞身登上了天，迫使月亮与自己结成夫妇。后来，他们接连生下许多孩子，也遭遇到许多波折。孩子们更是经历了种种曲折。再后来，出了一件大事——我们后面还将提到此事，月亮沉陷到地的下面，夜鹰将她从地下解救出来，又把她投射到天上。夜鹰又一次别离了月亮，这一次竟成为永诀。此后每当月亮出现在天空时，孤寂的夜鹰便向爱人发出心的

呼唤。



我们在深入研究这些神话之前，首先应该看一看不同版本的差异。有些版本意在解释陶土的起源，有些意在解释种植作物西葫芦的起源，有些则是想解释森林中盘根错节的藤木的起源。西葫芦所属的葫芦科植物都是匍匐植物或是攀缘植物。这些植物从外形上看很像林中的藤木。虽然它们种植在菜园里，但是与野生品种仍然保持着某种亲缘关系。希瓦罗的阿瓜鲁那人将野葫芦叫做尤维什（yuwish），将家种的西葫芦叫做尤维（yuwi），可见两者之间的渊源。
29 一位研究美洲印第安农业的专家说："通过这种作物的生长方式，我们可以想见，它自发而生，蔓延四野，最初人们听任它侵入原始耕作的土地，后来便有意栽培，使它成为主要农作物。"虽然没有真凭实据，我们却完全可以认为，这种仍与野生品种相近并与藤本植物形态相像的葫芦科植物是森林中某种野生藤本植物的变种。

神话中，藤与陶土交替出现。对此问题，我们至少掌握了一些线索，看到希瓦罗人的思维给二者赋予了一个共同的特性：它们都属于不定型形式的范畴。这种带有否定内涵的形式范畴在印第安人的思维中似乎占有至关重要的地位。①

陶土首先呈现出的是一种不完全定型的状态，制陶人或制陶女的工作，就是使一种原本不具有一定形状的物质材料变得具有一定的形状。在这一点上我们不难取得一致的看法。制陶的本质就是匠

① 我们可以做一个比较，法语的贬义形容词 moche（坏的、难看的、恶劣的）很可能是从法兰克语 mokka 一词派生出来的，mokka 一词的本义是"一堆不定型的东西"，引申的含义是"尚未上色和上浆的粗布"或"系在钓鱼线端上、当作鱼饵、装有鱼虫的袋子"。

人用火将柔软的物质变成坚硬的物质。这一本质使得制陶与金属加工既有联系又相互对立。金属加工是匠人使硬质的金属变得具有可塑性。在P.J. 伽朗版本的神话中，就是用柔软来形容黏土的。而混杂在森林树木中间的藤本植物同样呈现出一片杂乱无章、乱如麻团的景象。希瓦罗人在进行所谓的“毒鱼”占卜时所使用的植物大部分是藤本植物，例如野生的瓦尔瓦斯科（varvasco）。卡斯腾说：“他们种植了瓦尔瓦斯科之后，便不再吃猎物的肠子、血，以及心、肺、肝等内脏。他们是不可以吃这些东西的，如果他们吃了，瓦尔瓦斯科就会腐烂。”人们之所以对血和下水产生厌恶感，正是因为 30
它们是柔软而不成形的。这位作者也明确提到这一点：“如果女人们吃了动物的肠子，（她们种在菜园里的）植物就会破成碎块，完全被毁掉。如果她们吃了那些流动的、很容易蔓延和分散开来的东西，像血、猪油、甘蔗汁等，或者她们吃了那些不坚实的、很容易分散开的东西，如蝌蚪、鱼子、螃蟹肉和蜗牛肉等，也会发生同样的事情。她们种植的作物会流光汁液，支离破碎，形同枯槁。基于同样的理由，女人们也不能吃棕榈树的嫩茎，因为这些嫩茎是由脆弱的纤维构成的，非常容易破碎。”

由此我们可以更好地理解 Ph. 德斯克拉的言论：对于上面提到的阿楚阿尔人来说，“垃圾”的概念“包含林中灌木丛所构成的稠密性，这种稠密性体现在一片盘根错节而杂乱无章的矮树、灌木和乔木性的蕨之上”。定居在亚马逊河支流上游地区的马齐关嘎人更加直截了当地将身体的不固定形状与植物的不固定形状联系在一起：一个猎人永远不能吃他所猎捕的猴子的肠子，否则“这些肠子会化为藤木，将猎人缠进去”。这些马齐关嘎人还认为，最可怕的疾病就是那些使肠子立刻腐烂的疾病。在停有死人的家中，死者的父母不得纺线。因为线会变成死者隐形的肠子，这些看不见的肠子 31

会离开尸体，附在屋里某个人的身上，这个被肠子附身的人必将死去。最令马齐关嘎人感到可怕的恶魔叫金蒂巴克里（Kientibakori）。“它有一大堆肠子，像一簇簇的蝌蚪堆在一起。”当地人把这种蝌蚪叫做因基沃（inkivo）。研究马齐关嘎人的专家 F. H. 凯斯维茨-勒纳告诉我说，“因基沃”一词也指正在成形的蝌蚪群所构成的胶状体。人们在烹煮木薯时将这些胶状体放入锅中，当佐料用。我们知道，希瓦罗人也非常直截了当，干脆禁止女人吃蝌蚪。

还应该指出，在我们后面将看到的一些神话中，在连接天界和地界的藤木或棉线绳与接通尘寰与地域的竹子之间产生了对立。这些神话讲述了懒人兀努希怎样顺着竹子爬到地下。他每隔一段时间就排一次粪便，竹子因此而有了节。我们已经看到，阿楚阿尔人认为陶土是夜鹰女的粪便变来的，粪便也就被置于不固定的形状的范畴之内。我们还将在本书的后面看到这些神话将懒人和夜鹰女对立起来。这种对立主要是建立在懒人排便的方式上，他隔好几天才排一次大便，这使得他有了断续的特点。

弯曲而曲折的藤木与笔直而有节的竹子所形成的鲜明对立，是固定的形状和不固定的形状之间的对立，是连续与断续之间的对立。而连续与断续之间的对立，我已在《神话学》中详加论述，首
32 先是在《生食和熟食》（58—62 页及其他各页）中已有所涉及。我所做的分析表明，这不仅在美洲，而且在世界其他各地，莫不如此：从连续过渡到断续，都是一些吹毛求疵的、妒忌的、记仇的神所干涉的结果。从中显现出一个迹象，这个迹象可以帮助我们理解在有关陶土起源的神话中，嫉妒所占有的地位。制陶人或制陶女的技艺就是对一种没有固定形状的物质材料来加以限定、压缩、拿捏和塑型。

这里还应该指出，在希瓦罗人的神话中，还描述有登上天宇的

第三种手段。他们的神话讲述道，一个吃人的妖魔用一根立柱把太阳艾查钉在地上，企图杀死他。这根立柱是他与艾查共同建造房屋时用的立柱中的一根，是用一种木樨的主干制作而成的。艾查神奇地将压在自己身上的这根树干掏空，沿着内壁一直登上天空，成为太阳。这里出现了一个具有三角关系的体系：柔软的藤木或绳子与同样坚挺的竹子和立柱相对立，而有节的竹子与光滑的立柱又两厢对立。

无论怎样，有一个显而易见的事实，那就是，即使在关于陶器起源的西葫芦版本或藤木版本的神话中，也出现了土地或黏土。在所有版本的神话中，土地或黏土都是一个不变式。

斯特林搜集到其中一些片断的那部《创世记》，希瓦罗语称之为“努西诺”。按照“努西诺”一词的含义，参考有关资料，那部《创世记》可译为“土地的故事”。在卡斯腾所搜集的有关陶器起源的神话中，希瓦罗语的黏土一词是“努依”（nui）。斯特林的《创世 33
记》一开始便讲述了世界的创造。希瓦罗人将这种创造想象为制陶人的创作：天穹是一个陶制的蓝色大杯子。造物主是用泥土造出了月亮南杜，后来太阳娶了她。月亮用泥土为自己捏出一个儿子，但是几乎当即就被夜鹰砸碎。儿子名叫“努西”（nuhi）（可对照表示“黏土”的“努依”），他的尸身变为我们现在生活其上的土地。

还是这一神话说，太阳与月亮生下了“懒人”、“海豚”、“美洲野猪”，还有一个女儿“木瓜”。后来他们的繁殖力衰竭，便从他们母亲那里取得两只鸡蛋。一只蛋坏了，从另一只蛋里生出一个姑娘米加。她后来嫁给兄长“懒人”兀努希为妻。米加是人们在祭祀时用来盛奇洽酒[①]的陶制礼器的名字。米加也是制陶的主保圣人。卡

① 秘鲁产的一种酒。——译者注

斯腾特别强调了女性与陶器的这种等同性："制造陶器和使用陶器的责任都交给了印第安女人，因为人们制陶用的黏土就像土地一样，是属阴的——换句话说，黏土具有女人的灵魂。"这位作者还明确指出："希瓦罗语中，黏土'努依'一词与女人'努阿'（nua）一词发音相近，印第安女人自己也好像意识到了这一点。"我已经指出过，卡斯腾曾说："在制陶重任在身的女性与她们使用的土壤和黏土之间，有着一种有趣的连接。在印第安人的思维中，陶器就是一个女人。"

我们所采集的那些神话都证实了这一点。有些神话是让陶土来
34 自一个女人的粪便、尸身或灵魂，或者是来自一个女人跌落时丢下的装满黏土的篮子；另有一些在舒阿尔人中间流传的神话说，制作陶器的女匠人用黏土造出了女性生殖器。

希瓦罗人的神话也提出一个谜。这些神话将一种文明的技艺、一种精神情感和一种鸟紧密联系到了一起。陶器的制造、夫妻间的嫉妒和夜鹰这三者之间会有一种什么样的关系呢？

第二章

陶艺，嫉妒的技艺。陶艺在神话中的起源。两 35
个美洲的陶土的男主人和女主人。希多特萨人[1]的嫉妒的制陶女。陶器，一场宇宙大战的焦点。

对于上一章所提出的问题，我们将循序渐进、一步一步地做出解答。首先需要知道的是，陶器与嫉妒之间是否存在着某种联系（对此我们已经有了初步的答案）。接下来的问题是嫉妒与夜鹰之间是否有着某种联系。如果这两个问题的答案是肯定的，那么，用我过去曾称之为先验推演的方法进行推演，就必然会得出这样一个结果：嫉妒与夜鹰之间也存

① 希多特萨人，居住在美国密苏里河流域的印第安人。——译者注

在着某种联系。这样我们就会验证，正如神话所做的公设一样，这三项是由一种传递关系联系在了一起。

美洲所有关于制陶术的资料都清楚地表明，这种技艺受到极大的重视，并有着各种各样的戒条和禁忌。至今一直被认为是这些神话的作者的那些希瓦罗人，只是在处于河畔的几处特定的地方取用特殊的黏土制作陶器。卡斯腾指出："这种原材料与神奇和宗教的
36 复现联系在一起……整个原始的‘哲学’，就是表述制作这些至关重要的器皿所含有的意义。"斯特林也明确指出了同样的这些印第安人在"探索可用于制作陶器的黏土的土层时所表现出的那些极端认真的态度"。

同样生活在安第斯山山麓、但更加靠近南方的尤鲁卡特人对制陶也抱有非常严谨而慎重的态度。陶器只能由女性来制作。在不是收获季节的农闲时节，她们非常庄重地外出去寻找陶土。在制作陶器时，出于对雷霆的恐惧，也是为了避开外人的目光，她们隐蔽到偏远的地方，建起窝棚，举行祭祀。工作一开始，她们便闭口不言，保持着高度的沉默，相互间只用手势交流。因为她们相信，只要一出声，哪怕只是只言片语，正在烧制的陶罐就会破裂。她们也必须远离丈夫，不然的话，得病的人就会死去。

我们在后面探讨北美洲的一些情况时，将对雷霆与制陶为什么对立这一问题做出解释。而为什么不得在收获季节取土，可以从秘鲁人的一些认知中得到答案。他们认为，水域灌溉区的农耕者与上游缺水区的人是相互对立的。缺水区的人因为缺水而不能耕种土地，只能用泥土捏制器物。从水的角度上看，制陶与农耕是应用土地的两种对立的技术。这就使我们不难理解，为什么尤鲁特人认为制陶和农耕不可兼容。

37 著名陶器学者 G. M. 福特斯写道，即使在当今的墨西哥，"在

这个陶器制造非常普遍的国家，就是制陶人自己也有些自轻自贱，那些不从事这个行当的人更是轻视他们……大家都认为农业或小商业的地位高于这种传统的手工业”。基于同样的思想，马齐关嘎人将好创世神所创造出的“好的、黑色的泥土”与坏创世神所创造出的“坏的、红色的泥土”两厢对立起来。这种“坏的、红色的泥土一钱不值，不能长好木薯，只能做陶器”。

我们下面提到的秘鲁人的一个神话讲述了一个制陶族的公主为捍卫陶艺而冥顽不化的故事。她有个邻居，是农耕族的王子，他在追求她。一天，他给她送去一个陶罐，里面装满了水。这一罐水就可以构成她那一族所缺乏的水源。但是盛水的这只陶罐非常丑陋。看到如此粗劣的器具，她大为生气，也不管里面的水是何等的珍贵，就随手把陶罐扔掉了。这表现出制陶人的思想十分狭隘，目光十分短浅，看不到比他们的行当更远的事物。

住在森林里的印第安人既制作陶器，也不缺水。对他们来说，制陶与农耕是相容的。从河流岸边采集的土十分湿润，与白蚁窝上那种干裂而疏松的土形成鲜明的对比，很适宜制作陶器。亚马逊河流域的印第安人对水与陶器的这种联系有着明确的认识。里约索利涅埃斯（Rio Soliñoes，亚马逊河一段的名称）流域的图库那人将彩虹分为两种，一种是东方的彩虹，一种是西方的彩虹。前者是主宰 38
鱼类的水神，后者是主宰陶土的水神。住在咫尺之遥的亚瓜人也把彩虹分为大虹和小虹两种。小虹紧挨大地，是“陶器之母”。

在亚马逊河流域流传很广的一个神话讲道，雌性的博宇絮蛇（boyusu）是彩虹的化身。有一天，她扮作一个老妇人从河里出来，开始向一个手艺平平的印第安制陶女传授起她的精湛技艺，教这位制陶女如何涂抹泥釉，如何染上黄、褐和红三种颜色。从前，博宇絮蛇曾和人类有过非常暧昧的关系。女人们在自己制作的陶罐里畜

养雄性的博宇絮蛇。随着雄蛇的长大，她们制作的陶罐也越来越大。最后蛇被放进湖泊里。她们不时地记起它们，并将它们“儿子”的轮廓和颜色绘在陶罐上。她们将雄性蛇看作是自己的情人。男人们则将那些“变为举世无双的美女”的雌蛇看作自己的情妇。在希瓦罗的一些神话中，都有这样两个细节：其一，一些红褐色的小硬块被叫做“博宇絮蛇的粪便”；其二，两只博宇絮蛇可能是因为相互嫉妒而打了起来，可惜神话中对此没有做进一步的描述。

希瓦罗人还有一些神话，讲述了两个孤儿或一个因不会制作陶器而备遭亲人冷眼的年轻女子的故事。希瓦罗人的陶艺是园艺主保圣人、也是妇女劳作的主保圣人南奎所传授的。这些神话特别强调了印第安人在陶艺中所看到的那种堪称伦理价值的价值。一个女人
39 只有会制作用来烹煮和盛装猎物的精制陶器，才配有一个好猎手的丈夫。不会制作陶器的女人将是受诅咒的女人。

圭亚那的印第安人在陶器制造方面有着与尤鲁卡特人同样严格的清规戒律。“他们坚信，只能在月圆的第一夜掘取陶土……这一夜，土著们纷纷出动，聚集到取土的地方。黎明时分，他们带着大量的陶土回到村里。他们在内心里坚定地相信，此外任何时间取土制作的器皿，不仅容易产生裂纹，而且还会给用这些器皿吃饭的人带来各种各样的疾病。”

沃拉人是居住在上辛古地区属阿拉瓦克语族的印第安人。最近在沃拉人中间搜集到的一个神话讲述道，一个携带各种器皿的蛇周游四方，来到一个地方，发现这里有许多陶土，便住了下来。自此有了陶器的制造。这个神话说，如果你想挖取陶土，你就必须小心翼翼地、不声不响地、轻轻地开掘。如果你发出声响，就会惊动蛇，它将出来把你吃掉。“在这个地方，绝对不能发出任何声音。否则就太危险了，是的，太危险了。很长时间以来，沃拉人都躲得

远远的，不在这里取土。”

乌鲁布人、马劳浩的图皮人是将制陶的技艺传给男人的，这在南美洲很少见，但也并非绝无仅有。“男人们躲到森林深处制造陶器，不让外人看到。只要活儿不做完，他们就不吃不喝，不大小便，不与女人发生任何关系。他们制造出很多高质量的陶罐，但也有许多陶罐在烘烤时出现裂缝。他们认为这些缺陷源于精神活动， 40
而不是源于技术方法不当或所使用的原料不佳。”

有关陶艺的戒规和禁忌，世界各地都有。布里福曾将这些戒规和禁忌列出一个简表，以证明陶艺是女性的创造。陶艺并不像人们所想象的那么简单，它关系到不同质量黏土的特性、使黏土定型的材料种类、焙烧的燃料、温度和方式等等。在陶艺是男性的发明还是女性的发明这一问题上，乌鲁布人为我们提供了一个实例，表明男人被置于与圭亚那的妇女和尤鲁卡特人的妇女完全相同的地位。抛开陶器的起源不谈，有一个事实是非常明显的：在美洲，绝大多数情况下，人们是将制作陶器的重任交付给妇女的。通过比其他各地更加丰富多彩的美洲神话，我们可以看到人们对陶器的制作给予了特别的重视，或者看到人们给陶器制作的条件赋予了某种神奇的想象。

我们前面提到的那些神话都表明了这一点，此外还有许多神话也都提供了佐证。玻利维亚的塔卡纳人像希瓦罗人一样生活在安第斯山脚下，只是更靠近南部。他们的一个神话讲述说，黏土祖师母教给妇女们如何塑造陶器，如何烧制它们，最终如何使它们变得坚实。这位陶神非常苛求。她要那些妇女到她的家中，要她们寸步不离自己左右。为了阻止她们离去，她毫不犹豫地让土地塌陷，将睡床和睡在上面的妇女埋起来。一次，一个妇女夜半离开住所去河边找寻陶土，祖师母大怒，把她和她的孩子一起埋到地下。这样做，

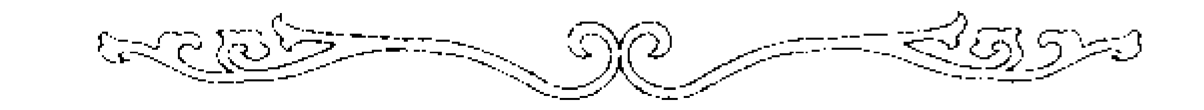
是因为她不堪忍受别人打搅她的睡眠。从那时起，当人们去掘取陶
土时，总要由一个巫师陪伴，还要在取土的地方撒上一些古柯的叶
41 子，让陶土祖师母安神镇定，不要冒火。祖师母的监视范围远远超
出了她自己的领地。据说，有一个妇女在离家时忘了把陶罐装满
水，祖师母便没收了她的陶罐，以惩戒她的粗心大意。

让我们从南方转到北方。我们注意到，在希瓦罗人居住的地区，舒阿尔族的妇女都在千方百计地讨好陶土祖师母，为的是能让她们找到一些优质的陶土。这位祖师母喜欢做出假象欺骗她们。她总是让劣质的陶土出现在表面，而将优质的陶土掩埋在深处。在更靠北的地区，在哥伦比亚东南部，居住着塔尼木卡人和欧费纳人。他们相信，世上头一个女人，大地之母娜玛杜是陶艺的创造者，是陶器的祖师母。得不到她的允许是不能制造陶器的。当妇女们第一次去一个地方挖取陶土时，她们要在这个地方放上一个陶碗和一些古柯叶，这是为求得娜玛杜的准许而献给她的祭品，也可以说是为购得取土权而付给她的费用。

在制作那些用来烹饪木薯的大陶盆时，人们采取了种种谨慎措
施。制陶作业在村内的一个禁地里进行。正在怀孕和来了月经的妇
女，这些“过热”的人，都必须退避三舍。当陶盆的焙烧在白天进
行时，附近的小孩都被驱走，周围保持绝对的安静……制陶女不吃
不喝，不沐浴，不做房事，头部紧束，不容一丝头发掉落在陶器
42 里。任何身上沾水的人都不得进入村里，因为陶盆就怕遇到冷水。
陶盆支在村公所大厅的中央焙烧，支架由三个陶制的立柱构成。这
三个陶柱象征着支撑宇宙的天柱。如果那条围绕在天柱上的蛇将天
柱撼动，人类生活的世界就会失去平衡，其他的世界也会失去平
衡。村公所大厅的中央也就是世界的中央，这是神圣的地方，白天
不准人们在这里走动和干活，夜里人们聚集到这里，咀嚼着古柯

叶，讲述着古老的神话。

制作陶器的主保女圣人有着各种称号，有人称她为土地之母，有人称她为陶土祖师母，还有人称她为陶器祖师母。无论怎样称呼，都表明她是有功于人类的大恩人。由于她给人类带来极为珍贵的原料，带来制作陶器的技艺，带来装饰陶器的艺术，人们用不同的称号表示出对她的深切感激。然而她也表现出嫉妒和吹毛求疵的禀性。这一点从许多神话中都可以看出。正像希瓦罗人和其他民族的一些神话所讲述的那样，有时候，她挑起夫妻间的嫉妒之情；有时候，她对自己提供的帮助斤斤计较，讨价还价；有时候，她对自己的学生表现出一种欲独占而唯恐失去的一往情深；有时候，她为了把学生留住而不惜用崩塌的泥土将她们禁锢；有时候，她对可以采土的时期、月份和日子做出种种限制；有时候，她制定出许多清规戒律，要人们遵守很多的戒条和禁忌。例如，在圭亚那和哥伦比亚，制陶女必须是贞洁少女；在乌鲁布人居住的地区，制陶者必须是处男，否则就会有报应：有时是陶罐在焙烧时破裂，有时是病人死去，有时还会是瘟疫大流行。



把制陶与嫉妒联系在一起，在北美洲表现得更为明显。这里的 43
神话扩大了这种联系的主题，并赋予了一种宇宙的规模。

我在《餐桌礼仪的起源》一书（第一部分）中曾指出，南美洲图库那印第安人有一个讲述一个女人的故事的神话，它无论在形式上还是在内容上都与北美洲讲述类似故事的神话极为相近。南美洲的这个神话说，有一个女人总是趴在男人的背上，并紧抓不放，她就像是长在一些植物上的那种带钩的总苞。有人认为，她就是总苞的起源。奥加拉拉的达科他人将带钩的总苞视为嫉妒和欲望的象

征，甚至视为这两者的神秘的动因。

在北美洲的佩纳罗特印第安人中，也流传着这样的一个神话，只是角色颠倒过来，主人公是一个神女。在东部的阿尔冈昆人中，这个神话也是家喻户晓。与前面提到的那个南美神话不同的是，她永远无法摆脱贴在她腰间的一根木棒，那是她把它当作丈夫而在不经意时贴到腰上的。这里，用木棒代表的男人紧紧缠住了女人，而不是女人紧紧抓住了男人。无论是被女人缠住不放的男人，还是贴在女人身上的木棒，在这些神话中，都是男性伴侣的化身。女人则时而是嫉妒者，时而是嫉妒的对象。在阿尔冈昆人的神话中，这个神女的名字意为陶壶女或陶罐女，也有译作硬壳女的。还应该指出，篷卡人将那位抓住男人不放的女人说成是制陶女的祖师母，此可作为支持其他一些说法的依据。

我这里试图点明的一种认识体系，在希多特萨人中间得到了充分的展现。对于世代居住在上密西西比的苏语语族的这些印第安人
44 来说，制作陶器是一种神秘而神圣的活动。只有女性可以参与。她们的参与权是从别的女性那里获得的，最经常的是从她们的母亲或姨母那里获得的，她们的母亲或姨母也是从别的女性那里获得参与权的。由此类推，一直可以追溯到一个古老的女性始祖。这位女性始祖从蛇那里获得了制作陶器的权利。从前，只有蛇制作陶器。南美洲的神话已使我们十分熟悉这一理论。图库那人和亚瓜人神话中彩虹主题也体现了这一理论。彩虹被设想为水的精灵，是陶土和陶器的祖师爷。在亚马逊河流域和其他一些部落生活的地区，人们说发明陶器的蛇是地下的精灵，彩虹是与之对等的天上的神灵。

据希多特萨人的一个神话说，从前有一群蛇，它们将一对老夫妇带到一个有陶土层的地方，教会了他们把黏土和沙砾掺在一起，用来制作陶器。制陶是神圣的，制陶女要祭祀蛇祖并咏唱宗

教歌曲，此时人们不得接近她们。制陶女的房间严禁他人进入。她们在开始制作陶器前会做出公开警告，谨防不逞之徒偷窥个中秘密。

制陶女是蛇的化身，所以把自己关在混暗之中，门窗全闭，烟囱半堵。人们认为，蛇是生活在暗处的，为的是躲避大鸟的捕杀。制陶女将一块泥土捏制成形，使表面覆盖上一层潮湿的黏膜，定型之后用火焙烧。此间如果有不速之客闯入房间，或者有人看到了正在制作的陶器，那么为寻找蛇而一直在上空不停盘旋的大鸟便必定 45
会发现目标，也就必定会使正在焙烧或正在烧制的陶器出现闪电状的“之”字形裂隙，或者使烧出的陶器变得很脆，一用就破。制陶女的工作之时，就是大鸟与蛇的战斗之刻。

在阿瓦夏维村，经常举行一种叫做“绑陶罐”的夏季祭奠。仪式上供奉有两个带有图案装饰的陶罐，一个被当作男人，一个被当作女人。这种认识与流传在亚马逊河流域一些关于博宇絮蛇的神话的认识不谋而合。这些神话说“蓄养蛇的陶罐有性别之分……雄性陶罐里养的是将变为男人的蛇，供女人之需”——充当女人的情夫。雌性陶罐则相反。希多特萨人祭祀时，将一张绷得紧紧的皮子贴在作为祭器的陶罐的开口处，用绳子拴紧，当作鼓用，这也就是为什么把这种祭典称为“绑陶罐”。这些陶罐平时存放在土坑里，上面严严实实地封盖了一层厚土。使用前从坑中取出。临时存放的地方，也必须是厚土遮阳的房屋。这些祭器不能受到阳光的照射。祭典是祈雨的。参加典礼的人拿着一种拨弦乐器，沿着一排雕成蛇形的树干，缓缓而行。人们一边敲击那两个陶鼓，一边拨响乐器。乐器的声音与蛇带来雨时所发出的声音极为相似。据说，这些祭祀者也由此而获得了制作饰有图案的陶罐的权利。

有一个神话讲述了这种祭典的起源。从前，有一个蔑视女子的

美少男。一天，他醒来时看到一个女子正从他的床上离开，飘然而
46 去。她来了四次。美男子起了尾随她的念头。她向北方走去。夜色降临，一只鸮鸟从她眼前掠过。她认出那是大鸟派出的侦察兵，便让尾随她而来的这位旅伴从野樱树上折下一根形似游蛇的枝条，放在他们栖身的洞穴入口处。夜里，雷声大作。他们知道，这是大鸟在攻击枝条。

暴风雨过后，他们继续北行，来到一个湖边。男主人公随女子潜入水底，眼前出现一个群蛇居住的国度。那女子正是蛇王的女儿。在这个水下世界里，有时听到雷声，有时看到闪电。水下居民说，这是雷鸟想杀死他们，但是闪电穿不透水。

时光荏苒，已与女子成婚的男主人公思乡心切，渴望回家见到亲人。妻子同意随他返乡。在印第安人居住的村庄里，她几乎寸步不离自己的房屋。这里没有像她的水下国度那样的水保护她免受伤害。她惧怕雷霆。她终日用箭猪的长刺刺绣，从不出门拾柴、打水或到菜园里干活。

她不准任何人碰她的丈夫，就是轻微的接触也不行。但是，有一次，男主人公的弟媳开了一个玩笑，轻轻地碰了一下他长袍的一角。虽然他忙不迭地将那一角割去，妻子还是知道了这件事。没过多久，她便消失了。

47 男主人公回到湖畔，想进入水底的王国找回自己的妻子，但是每次潜入水中，都被推回水面。他一筹莫展，终日悲泣，久不停息。那一天，妻子终于浮出水面，给他带来了两个陶罐。她说，大罐是男人，小罐是女人，可当作鼓使用，祈天下雨。她还告诉丈夫举行祭礼的所有细节和咏唱的歌曲。最后叮嘱他说，不用时要存放在深坑里，不可随意移动，上面要用厚厚的土层封严，以避开雷霆的袭击。

希多特萨人关于陶器的认识集中表现在一个嫉妒的神性的人物身上。这种认识的结构更为坚实，内涵更为丰富，在其他各地的美洲印第安人中间也并不罕见。普埃克劳斯印第安人就相信，他们制作出的所有陶器都具有灵魂，都是具有人性的器物。已经塑好而尚未焙烧的陶器便已经开始有了灵性。为此，人们总是在待入窑烧制的陶器旁边置放一些祭品。当一个陶器在焙烧中出现裂纹时，它会发出与有生命的生物同样的声音。

同希多特萨人一样，洪都拉斯的吉卡克人也将制作陶器与某种形式的嫉妒联系在一起："土地不喜欢人们用它的土制作陶器……当一个人制作陶器时，它便对这个人进行报复，让寒气侵入它的体内。"

雷霆之鸟与地域之蛇展开了一场宇宙大战，陶艺是战争的焦点
或焦点之一。我们知道，这样的一种认识在阿耳冈昆语族的观念和 48
神话中都占有重要的地位。居住在密歇根湖和苏必利尔湖之间地区的默默尼人说，陶土制作的锅是"地下的神灵"。我们发现，这种认识一直延续至今。这类认识或可解释何以人们在做饭时会有诸多禁忌。比如，与邻族希多特萨人一样，同为苏语语族的曼丹人，在烤肉时必须将肉吊在绳端，悬空烧烤。他们只是用陶锅烹煮一些植物性食物。陶器不能沾上任何油腥，不得烹饪任何肉食，否则必裂无疑。

从以上所述，我们可以得出这样的结论：神话和认识将陶器和陶器的制作与嫉妒联系在了一起。希瓦罗人的一些关于陶土起源的神话，讲述了夫妇嫉妒的起源。据说陶土来源于一个女人。有的说这个女人有两个丈夫，有的说这个女人有一个丈夫和一个追求者。他们每个人都想独自占有她，而对另一个满怀妒意。从女人这方面

看，这位被视为大地之母、陶艺制造的祖师母、为人类贡献出陶器的女施主，对受她庇护的单个女子或一些女子，则表现出一种爱之甚深、欲独占其全部感情而不容其有所旁移的嫉妒之情（就像所有那些来自远方的女施恩者一样）。要不，她就表现出刻薄、苛求、吹毛求疵。这种陶器与嫉妒的关系，在神话中直接或间接地与天上之神灵大鸟和地下之精灵蛇所展开的天地宇宙大战联系在一起。陶器与嫉妒的关联构成了美洲印第安人的思维的一种参数。让我们将这种关联记录在案，再转向本书的第二个关联：嫉妒与夜鹰的关联。

第三章

南美洲关于夜鹰的神话。这类神话与星座大战 49
的英雄神话系列的联系。三大主题：食欲、嫉妒或夫妇不和、爆裂。

夜鹰亚目，属夜鹰目，包括 4 个科和 1 个亚科。在美洲，夜鹰科和夜鹰亚科有几个属和 60 多个种类，其中大部分集中在南半球。按照博物学家的习惯用法，我们将用“夜鹰”一词泛指所有这类禽鸟。在本书中，“夜鹰”一词涵盖了在美洲神话思维中所包括的被赋予相似或相近语义价值的各种各样的夜鹰。

在欧洲，夜鹰属单一的欧洲夜鹰种，夜鹰科中只有此种，没有其他的种。即使在只存在单一品种

的夜鹰的欧洲，它也是反映许多民间认识的客体。这些民间的认识从人们给夜鹰起的名字或名字所具有的含义上表现出来。在法语
50 中，夜鹰被称为“啄羊鸟”（从此鸟的拉丁文学名翻译而来）、“枝头交尾鸟”（因为此鸟白天直立枝头栖息，很像公鸡与母鸡交尾的姿态）、“飞蛤蟆鸟”（因为其嘴大）、“夜燕”等等。意大利语称夜鹰为 succiacabre，西班牙语称作 chotacabra，葡萄牙语称作 engolevento，mãede-lua，等等，都是夜之鸟的意思。

英语称夜鹰为 goatsucker（啄羊鸟）、bullbat（大蝙蝠鸟）、nighthawk（夜隼）、nightjar（搅夜鸟）、poor-will（扑喂儿鸟）或 whippoorwill（喂扑喂儿鸟）（拟声词，夜鹰的叫声由 5 个音组成，人们只能听出 3 个音）。德语把夜鹰叫做 ziegenmeker、kubsauger、kindermelker，意为“吸奶鸟”、“啄羊鸟”、“啄牛鸟”、“啄小孩鸟”；也称作 nachtkröte，意为“夜蛙鸟”；totewogel，意为“死亡鸟”；hexe、hexenfübrer，意为“巫婆鸟”或“巫婆领头鸟”；tagseläfer，意为“白天睡觉鸟”；webklage，意为“悲号鸟”……

从夜鹰一词的构成特点上看，一种语义界线可将罗马语和日尔曼语同斯拉夫语分隔开来。斯拉夫语中与拉丁语夜鹰相应的名称都是从拉丁语或希腊语中借用的一些构词形式。而俄罗斯、波兰、捷克、斯洛伐克、塞尔维亚—克罗地亚、保加利亚等不同地方的民间语言使用的则是相互间有共同渊源的一些词。这些词汇是从古斯拉夫语 leleti，lelejati 派生出来的，其本意为“踉跄”、“摇晃”，引申为名词 leletik、lelejek、lelek，意为“笨手笨脚的人”、“没用的人”、“傻子”。①

---

① Anita Albus 提供了德语方面的材料，M. Ludwik Stomma 提供了斯拉夫语方面的材料，在此谨向他们表示由衷的感谢。

我们这里用来表示夜鹰这类禽鸟的"夜鹰"一词，本身含义是"贪吃的鸟"。这种叫法基于该鸟有一张大嘴。这张大嘴从眼睛下方一直伸延到耳畔。嘴是两侧长满绒毛的钉齿形的喙，喙的内膜是一层胶质物。这样的鸟能够将像飞蛾一样大小的昆虫一口吞下。"啄羊鸟"一类的名称使得自古流传于欧洲的一种认识永久地保存下来：夜鹰在羊群的上面盘旋，吸吮它们的奶水，直到吸干为止（其实夜鹰是在寻找昆虫）。夜鹰的许许多多的名称，德语的"死亡鸟"、"巫婆领头鸟"也好，斯拉夫语的"笨鸟"、"蠢鸟"也好，我们在美洲都能找到等同的名称。诸如此类的名称，展现出一部完整的神话学。这部神话学告诉人们这种鸟夜间活动的习性，它那阴郁而诡秘的特征，它那不筑巢穴的习惯，它那贪食的本性。贪食的本性集三种欲望或情感于一身：贪婪，嫉妒，欲念。在被称作原始先民的语言中，只用"夜鹰"一词便表述了这三位一体的特征。 51

也许是夜鹰在美洲大陆特别多的缘故，当地人给予了它们很多名称。值得称道的是，莱曼-尼切最先将这些名称列出一个清单，不过他并未试图对这些名称做出解释。在热带和亚热带的美洲，这些禽鸟都有当地人起的名字。这些名称最经常地来自图皮语或瓜拉尼语，因地区、属和种的不同而有所不同。它们在巴西被称作 mãe-de-lua，manda-lua，或 chora-lua，其意分别为"月母鸟"、"寻月鸟"或"哭月鸟"（人们认为夜鹰特别喜欢在有月光的夜里啼鸣）。 52
有些地方，它们被叫做乌鲁图（urutau）或居鲁图（jurutau），被译为"鬼鸟"或"大嘴鸟"，也有的被称为伊比柔（ibijau），意为"吃土鸟"，等等。早在 16 世纪，让·德莱里便曾指出，"有一种比鸽子大不了多少、长有灰色羽毛的鸟……发出一种尖锐的、比鸱鸮更加凄厉的啼鸣"，这叫声在夜里比在白天更常听到，受到海岸图皮印第安人的特别注意。他们认为，这种鸟给他们传来好消息，并给他

们带来亡故亲友的祝愿。

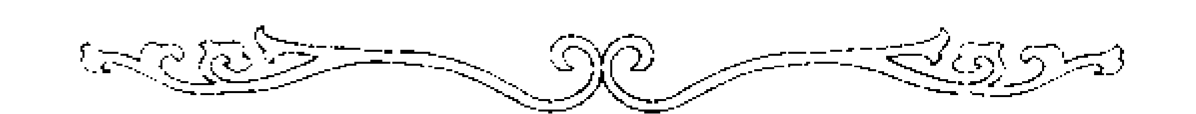
对夜鹰的看法并不那么喜庆。他们认为，死者的亡灵以夜鹰的形式返回故里，吸活人的血，吃活人的肉，嚼活人的骨头，只给活人留下一个空皮囊。圭亚那的卡利那人是相信人有多个灵魂的，他们认为，人死后，留在地上的那些灵魂有时会以夜鹰的形态出现。对于陶利邦人来说，夜鹰是水神的侍者或守护神。同样是在圭亚那，阿拉瓦克人相信，夜鹰是亡灵的家鸟。人们常在坟墓附近看到它们，从不射杀。如果一只夜鹰停在你身边的树枝上，这就预示着有什么人即将死去。夜鹰也是一个不吉利的精灵，它追着你叫，咬你，试图置你于死地。沃佩斯的德萨纳人认为夜鹰科一种叫做图咬（tu'io）的鸟就预告死亡。在远离阿根廷的德卫尔彻人中间，我们也能发现类似的认识，伴有同样的禁忌。

19 世纪初，洪堡和博布隆描述了委内瑞拉的瓜沙罗卡利普洞穴（la Cueva del Guacharo caripe），那里栖息着许多这样的鸟："土著
53 对于这个有许多夜鸟栖息的洞穴赋予了神秘的想象。他们相信，祖先的灵魂居住在这个洞穴的深处。这里所说的鸟是夜鹰科的一个变属——油鸱。"在谈到希瓦罗人时，Ph. 德斯克拉写道，由于这些群居的、食植物的鸟有非常丰富的油脂，所以人们常常捕杀它们。印第安人对这种捕杀感到非常恐惧，因为这是在万鸟聚集的深洞里，也就是在阴森黑暗的地府里进行的。

夜鹰与死亡以及地下世界的这种关系自古有之，但是这并未阻碍观察家们从 18 世纪起便认识到夜鹰还有其他的功用。在亚马逊河流域，夜鹰的羽毛是保佑情爱成功的最好的吉祥物。这种信念与圭亚那加勒比人的信念相近。在加勒比人看来，只在夜间飞翔的夜鹰象征着孤独和淫荡（这里可以顺便对照一下日本，日语 yotaka 一

词，既指夜鹰，也指低级妓女[1]）。同样是在亚马逊河流域，为了保护青春期少女的贞洁，人们在她们睡觉的吊床下方用夜鹰的羽毛清扫地面，在她们的吊床上缀上一块夜鹰的皮，或者强迫她们在夜鹰长有羽毛的皮上坐上三天三夜。是否应该把这些做法看成是一种顺势疗法，即一种用与病原体相似而又不同的物质进行防治的方法
呢？人们一定会很愿意接受这种看法，因为巴西的印第安人就常把 54
夜鹰的大嘴比作女人的外阴。有一个神话也说夜鹰的头上戴着一个女人穿的三角内裤。但是何以如此，这个神话的搜集者自己也明确表示百思而不得其解。（见第 3 章和第 5 章）

夜鹰的其他特征也吸引了印第安人的注意。圭亚那印第安人说夜鹰有四只眼，这无疑是因为这种鸟的羽翼上长有眼状的斑纹。还是在这一地区，人们是不准捡走这种鸟总是在平坦的地面上或裸露的石块上产下的一对卵的。



那些描述夜鹰（图 1）的美洲神话是如此的纷杂，很难进行分门别类。但我还是努力梳理出几大主题。

在危地马拉玛雅—基切人的圣书《波波尔乌》[2] 中，克西巴尔巴地狱王国的首领们指派守护他们花园的那些夜鸟很可能就是夜鹰。为了惩罚它们听任双神子采摘花朵，人们将它们的嘴撕裂，它

---

① Mariakiwatanabe 教授特意对我明确指出，这些妓女直接在地上做营生。有一部古老的民间文学作品说，她们随时随地拉客捞钱。

② 《波波尔乌》（Popol，Vub），中美洲印第安民族史诗，共 4 部。约于 16 世纪据民间传说写成。“波波尔乌”按基切语意为“议事书”。内容叙述世界的创造、人类的起源、玛雅—基切人的英雄传说以及部落的历史等。这是一部印第安文字中最早的重要作品。——译者注



图 1　南美洲夜鹰 大尼克蒂比尤斯（Nyctibius grandis）
（根据 BREHM 的图绘制，1891，vol. 2. p. 230）

们现在的样子就是这么变来的。在亚马逊河流域的图皮人中间，夜鹰从神的侍者上升到了更高等级的地位。诸神簇拥到植物女神月亮
55 的身边，夜鹰乌鲁图（Urutau）就是其中的一个神。按马基里塔雷人的说法，因为丑陋而备受奚落的大尼克蒂比尤斯夜鹰（Nyctibius grandis）其实是生在六重天的三个神鸟之一。它的哥哥，一个种植英雄，住在它的朋友小懒人家中。我们后面很快就会看到，这位小懒人在我们的动物寓言集中将占有重要的一席之地。在哥伦比亚，卡希欧人信三种神物，一是隼类的猛兽，一是螳螂，再就是“猫头鹰”（西班牙语为 lechuza）。这里的“猫头鹰”可能就是夜鹰。为了支持这种推测，我要特别指出，坎帕人用其羽毛做男性装饰物的那种神鸟，是夜鹰（steatornis sp）；印加人用其羽毛装饰王冠的那种“神鸟”极可能也是夜鹰；还有，根据卡希欧人自己的说法，他们所说的“猫头鹰”最初是一个神人的妻子。这位神人浑身长满疮疥，也许是为了更便于抓住妻子的把柄而装作全身长满疮疥吧。他

确信妻子不忠之后，便将她变成了一只鸟。而卡利那人的一个神话便赋予了夜鹰一种治愈疥疮的本领。

另一些神话并未刻意将夜鹰纳入众神之中，只是着力于描述夜鹰的起源。这之中有一个费解而复杂的神话，它没有明确的针对性，只知道是来自亚马逊河流域，阿莫林搜集到了用当地流通语言讲述的这个神话，人们只记住了下面这样一些内容。从前，有两个
仙女自天而降，来到凡间。一个大首领和他的儿子争夺她们。虽然 56
两位少女——小鹰——是石女，但还是珠胎暗结，有了身孕。一个怀的是成为了她的情人的首领儿子的孩子；另一个怀上的是大首领的孩子，因为她在大首领所变的树下面睡着了。这个女人非常生气，生下了一些小鱼。另外那个女人时而化成蝉，时而化成蜻蜓，时而化成蝴蝶，时而又化成预示夏日来临的昆虫。后来两个仙女都变成了岩石，一块朝向太阳，一块面对河流。首领的儿子悲痛欲绝，无法抚慰悲哀的心灵，拾起情人拔下的羽毛，用泥土染成黑色，披在身上，乘风而去，不见了踪影。有人说他化作了小乌鲁图（Urutaubi），即小夜鹰。

在谈论夜鹰乌鲁图（Urutau）的著作中，特斯舒尔转述了居住在乌拉圭一带的瓜拉尼人的一个神话。这个神话与上面的那个神话相反。一个首领的女儿同一个印第安人相爱，但是女子的父母反对这种门不当户不对的婚姻。一天，年轻女子消失了。人们发现她躲进了深山，与鸟兽为伍。父母派去一个又一个的使臣劝说她回家，但是都无济于事。极度的痛苦已使她听不进去任何的话，她心冷如冰。有一个巫婆进言道，只有精神上的巨大震动，才能使她从麻木不仁的状态中恢复过来。于是人们谎称她的恋人已命赴黄泉。她闻言，猛地跳起来。化成夜鹰，飞得无影无踪。

这两个神话讲的都是一段受到挫折的姻缘，一个是首领之子与

仙女的相爱，一个是首领之女与一个普通百姓的互恋，也有的版本
57 把这个普通百姓说成是战俘或外乡人。两个神话中，一个说男主人公看到爱人死去时便变成了夜鹰；一个说女主人公得知心上人死去时便变成了夜鹰。

莱曼-尼切整理出或者说讲述了第二个神话的几个不同版本。有些版本将化为鸟的女主人公和她的爱人与月亮和太阳联系起来。这种联系似乎与流传在巴西南部、乌拉圭和阿根廷西北部地区的一种认识相关。这一带的人认为，夜鹰在睡觉时也睁着眼，盯着太阳运行的轨道。这种将夜鹰与星座联系起来的思想，虽然没有根据，却也有两个意义。首先，它支持了这个假说：上面提到的两个神话是人物倒错的同出一源的两个变种。第一个神话将仙女称作“太阳之母”（另有版本称她为“鱼之母”）。第二个神话将这种与太阳的亲缘关系转移到男性伙伴身上。其次，两位主人公与两大星座的这种联系，使得与一些作为我们的分析出发点的希瓦罗人的神话相互间有了关联。在这些希瓦罗人的神话中，太阳和月亮为了一个夜鹰女而发生了冲突。而这里是另一种冲突，一种与第三者的冲突，这个冲突将作为太阳的主人公与作为月亮和变为夜鹰的主人公拆散。

在《餐桌礼仪的起源》一书中的第四、五部分中，我谈到了一系列北美洲有关星座争斗这同一主题的神话。我这里无意强调希瓦罗人的神话是如何应该属于这类神话的，这会离题太远。为了确定几个标志，我只是重申，希瓦罗人神话的最主要的版本是以下面一点作为出发点的：各自是太阳和月亮的两个丈夫争夺着同一个女人。而在北美洲一系列同类题材的神话中，最为典型的，也都是以代表太阳和月亮的两个男性的神之间所展开的争斗为中心，以二类女人的善与恶为中心——一类女人属人类，一类女人属蛙类。不论

是在希瓦罗人的神话中，还是在北美洲同类神话中，都是争斗造成 58
了月亮上面的那些斑点。在一个希瓦罗人的版本中，月亮是太阳的妹妹，她染黑了自己的脸，斑点由此而来。那些以星座争斗为主题的北美洲神话讲述说，太阳的妻子蛙又蠢又笨，为了报复妹夫月亮的嘲笑，便死死地贴到月亮的胸上，一刻不放。从这时候起，人们就看到这颗夜里出现的星座上有了一些昏暗的斑点。

在南美洲，甚至就在希瓦罗人居住的地区，我们发现有些神话的情节发展处于一种中间阶段，这也凸现了这类神话的相关性。玻利维亚的卡维那人同希瓦罗人一样是住在安第斯山脚下的居民。他们的一个神话说，一个印第安男人有一个既美丽又勤劳的妻子，叫做蟒蛇。但是一个叫蛙的女人也爱上了这位印第安人。两个女人相互嫉妒，打了起来。蟒女被打败，被迫回到她所出自的湖中。蛙摇身一变，化成她的模样，取而代之。但是她是如此懒惰，如此粗鲁，很快就被印第安男子识破。他杀了她，然后前去找寻他的第一个妻子。韦弗林搜集的一个希瓦罗神话也说太阳有几个蛙类的妻子。其中一个厨艺水平太低，做出的饭菜令人难以下咽，为了躲开她，太阳逃到了天上。由此看来，不仅仅是在欧洲的语言里——如
crapaud-volant、frog-mouth、nachtkröte 等词[①]，夜鹰可以是一种 59
两栖动物的变种，在南美洲的这些神话中，也是如此。我们还可以看到，就像我在《神话学》一书中所竭力证明的那样，北美洲神话中关于宇宙的主题，有时也以一种家庭纷争的形式出现在南美洲的神话中。这种家庭纷争也可以说是宇宙在秩序建立之前的主要冲突的缩影。

---

① crapaud-volant，法语，本意为飞蛙，是夜鹰的俗称；frog-mouth，英语，本意为蛙嘴，夜鹰的俗称；nachtkröte，德语，本意为夜蛙，夜鹰的俗称。——译者注



另有一类神话，它们并不像上面所提到的阿莫林和特斯舒尔的神话那样直接讲述世界的起源，而是着重谈到嫉妒与夫妇的不和。在我们前面分析的那些神话中，就有许多这样的故事，它们从一开始便吸引了我们的注意。

我曾在《生食和熟食》（标注 110，190 页）中分析过一个卡拉加人的神话。这个神话讲述了下面这样一个故事。一天夜里，两姐妹瞭望星空，姐姐看上一颗晚星，一心想得到他。第二天，晚星装成一个头发苍白、满脸皱纹、身躯佝偻的老头，来到姐妹俩居住的草屋前，言说要娶姐姐为妻。姐姐非常厌恶他，将他拒之门外。妹妹起了恻隐之心，同意嫁给老头。次日，人们惊奇地看到老头脱去那副老态龙钟的外表，竟显出一个衣着华美的英俊少年。他精于耕种，给印第安人带来他们当时尚不知道的粮食作物。姐姐对自己错失良机而懊悔不已，对妹妹得此良缘满怀嫉妒，于是变成一只夜鹰，终日发出悲鸣。

夫妇分离是许多神话的主题。圭亚那阿拉瓦克人的神话说，夜
60 鹰是一个奸妇的化身。她与人私奔，孩子不幸夭折。居住在塔帕若斯河（Tapajoz）[1] 下游一带的图皮语族的曼都鲁库人还有一个神话讲述了一个男人的故事。他一定要母亲像母鸡喂雏鸡一样用嘴给他喂饭。他已婚娶，成家立业，但是从不让妻子给他做饭。妻子不明个中缘由，便暗地跟踪，想看出个究竟。她看到的场面令她厌恶不已，再也不想与丈夫保持任何关系。这以后他就变成了一只大夜

---

[1] 塔帕若斯河，巴西境内河流。——译者注

鹰。曼都鲁库人还有一个神话，讲的是一个印第安男子同妻子一起去摘野果时走散，越走相距越远，他就变成了一只小夜鹰四处寻找她。也有一个版本说是他的妻子变成了小夜鹰。这两个神话都将夫妇分离与夜鹰联系在一起。人们通过长年累月的观察，赋予夜鹰一个特点，那就是有贪吃的口欲。在前一个神话中，主人公也是由于口欲而疏远妻子亲近母亲的，妻子要像对待常人那样给他做饭，而母亲则同意用嘴喂他。居住在巴西西北部的特讷特哈拉人的一个神话（有一些是唐贝人、凯亚珀什珀亚人、卡维那人的版本），我们认为很有意义。这个神话的主人公是一个猎人——唐贝人的版本说那是一个捕杀夜鹰的猎人。这个猎人在躲过种种劫难之后，投回母亲的怀抱，再也无法离去。写到此，恕我节外生枝，横插一笔，一下子跑到一个完全不同的地方：日本北端的北海道。那里的阿伊努人根据夜鹰鸣叫的声音把夜鹰称作 babu-toto 或 buchi-toto。据神话的解释，这两个词的发音意为“妈妈，喂喂我”，或者是“奶奶，喂喂我”。

由此我们转入第三类神话。这类神话将贪婪和贪吃置于中心的位置。莱曼-尼切研究分析了阿根廷西北部盖丘亚的一个神话的 43 种版本，其中大部分版本都是文学性的，而且是非常现代化的作 61
品。这个神话以盖丘亚语夜鹰卡库伊（cacuy）一词的同音词为出发点。此同音词意为“磨面粉”。传说有一个年轻女子，自己贪吃无厌，却对弟弟异常吝啬，总是不让他吃饱，还没完没了地驱使他把角豆树果（一种豆科植物）磨成粉。少年不堪受此虐待，有一天骗姐姐说，旁边的树上有一个装满了蜜的蜂窝，爬上去就能摘下来。姐姐听信了弟弟的话，爬到树的高处。弟弟将下面的树枝折断，她再也无法下来，就变成了一只夜鹰。人们一天到晚听着她叫：“磨面粉！磨面粉！”夜鹰由此得名。

在盖丘亚人的神话里，主人公是一个不让弟弟吃饱饭的女人，而在凯亚珀人的一个神话中，主人公是一个狠毒的丈夫。他把妻子当成奴隶，不让她吃肉，不许她喝水。夜里，她口渴难忍，想趁丈夫酣睡之际离开草屋，去有蛙叫的地方，那里一定有水。她怕丈夫发现她不在，便想出一个主意：将自己身首分离，身子留在床上，头以长发为翅膀，飞去饮水解渴。丈夫醒来，识破妻子的花招，将火盆里的火熄灭。没有火光，四处一片漆黑。她的头淹没在黑暗中，什么也看不见，再也找不到茅草屋。她飞了一夜，终没能找回
62 自己的身子。丈夫已将它熏干。她飞呀飞，最后变成夜鹰。就这样，自私自利的贪吃者或贪吃的女人的主题，过渡到了身首分离的主题。

在丹比拉人的一个神话中，一个掉了头的人所变成的夜鹰变成了断人头者。这只鸟将一个司种植的神的头颅砍下，放在树杈上一个蜂窝的旁边。另有一个在圭亚那加勒比人和阿拉瓦克人居住的地区流传甚广的神话说，一个捕蟹人遇到一场大雨，便戴上一个葫芦避雨。葫芦很大，遮住了他半个脸。一个妖怪不期而至，对捕蟹人这个又光又滑的漂亮脑壳大为赞赏。捕蟹人说他也能让他变得如此漂亮，于是就把妖怪的头皮连毛发一起剥了下来。后来，两个仇敌邂逅，妖怪要报前仇，印第安捕蟹人说他认错了人。经过种种曲折，捕蟹人终于使妖怪的头撞在一块平滑的岩石上，头撞得粉碎，爆裂的碎片四散，变成一只夜鹰。这就是为什么印第安人非常害怕夜鹰，认为这些鸟是林中的妖怪所生，是祸事的预言人。

另一种远非如此壮烈的有关爆裂的情节出现在图库那人的一个神话中。这个神话所讲的故事发生在印第安人既不知道甜木薯也不知道火的那个时代。当时只有一位老妇人掌握着这两件东西。头一件东西是她从第一只蚂蚁那里得到的，后一件她可以从她的朋友夜

鹰那里获取，夜鹰一直将火藏在自己的口中。印第安人很想知道这位老妇人有何秘诀，竟能做出如此美味的甜木薯饼。他们问起老妇人。老妇人回答说，她是用太阳光的热气烘烤木薯面饼的。夜鹰闻此谎言，禁不住爆出了笑声。这一张嘴，火焰从里面冒出，众人急忙抓住它的嘴，撕裂开来。从此夜鹰的嘴便长长地裂开。我们还记得，印第安人常把夜鹰的宽大嘴巴与女性的外阴相比（见第 3 章）。在圭亚那一些有关灶火起源的神话中，总是让一位老妇人独占火种，她把火藏在阴道里。

这两个主题——一个是身首分离或爆裂的主题，一个是火的主 63
题——在关于夜鹰的神话中占有重要的地位。这在玻利维亚查科省阿尤雷人的神话中表现得尤为突出。可惜我们只能通过破碎的片断来了解他们的神话，而从这些神话的片断中，我们也很难了解到更多的有关他们一系列祭典活动的情况。但是可以想见，这些活动必然是规模宏大的，而夜鹰肯定在其中扮演着主要角色。在 5 月，当牧羊座 a 星在日落之时从东方升起时，阿尤雷人就宣布“世界的关闭”。这是一个危险的时期，“天将不雨，林木枯焦，大部分小鸟和其他一些动物都将绝迹。夜晚往往会十分寒冷”。这个“森林的禁忌期”持续 4 个月，直到 8 月月圆之时为止，那时夜鹰将重又开始歌唱。所以人们总是焦急地等待着它的啼鸣，这一声啼鸣将“叫开世界”。听到它的第一声啼鸣，男人和女人便开始分开。人们浇灭炉灶里的旧火，点燃新火。男人们用花生、玉米、葫芦和豆角祭拜夜鹰，祈求这一年避开饥馑。他们还出去采集野蜂蜜，把它们埋到地下，以此作为献给夜鹰的祭品，祈求蜂蜜丰收。男人们一天一夜不吃不喝。女人们在此期间编织腰带，染上红色，准备送给丈夫或情人。男人们在外出采集野蜂蜜归来之后，老人们鞭打他们，为的是驱走附在他们身上的鬼魂。第二天早晨，新的一年开始了，男人

与妻子会合。很快，天降大雨，森林返青，动物出没，人们在田野里种上庄稼。

64 阿尤雷人认为，夜鹰掌管着蜂蜜，这与盖丘亚人的一个神话的说法相似。在那个神话中，一个贪吃蜂蜜的女人变成夜鹰。这里我想补充说明一下：在阿根廷省，夜鹰啼鸣表示附近有野蜂窝。在上面提到的祭典中，男人必须斋戒一天一夜，这使我们联想到盖丘亚人和凯亚珀人神话中得不到吃和喝的男主人公或女主人公。夜鹰掌管蜂蜜，也管发烧、抽搐和其他疾病，还管水涝和火灾。阿尤雷人将夜鹰想象成一个女神，这位女神不仅嫉妒、吹毛求疵，而且还不能容忍任何人脸上有毛，不能容忍任何一块肉上有鲜血的痕迹。为了取悦她，人们总是先把猎物整个地烤熟，然后再掏空肚子。人们盼望女神的来临，因为她宣告了旱季的结束，让大地返青，让万物复苏。但是他们也惧怕她，因为她属于死人的世界，她是那个世界的使者。

这些神话将名叫亚索依那的夜鹰时而说成是一个男人，时而说成是一个女人。在说成是女人时，她是另一种叫做波塔太的夜鹰的妻子。一天，作为女人的夜鹰亚索依那将一块石头碰碎，拾起碎块投出去打偷懒的仆人。碎石块化成火，烧死了偷懒的仆人，并窜入树林。人们现在就是从林木里取火的：旋转取火器就是由两块木头构成的。死去的仆人们的父母要为死者复仇，亚索依那和波塔太躲藏了起来。这两只夜鹰的孩子们是鬣蜥，他们找不到父母，便沦落到偷食充饥的地步。“这就是为什么阿尤雷人有偷东西的习惯。”孩子们最终发现父亲缩在一片高草中，母亲躲在一个土坑里。这也就是为什么夜鹰夜伏昼出。

65 在有些版本中，夜鹰亚索依那被赋予了男性形象，他也是投出一些烈焰燃烧的碎石块，但不是投向仆人，而是投向了仇敌。仇敌

不是被烧死就是患上一种高烧病。印第安人现在还经常死于此病。其他一些疾病——所有缩短人们寿命的因素，都是在一场大洪水之后产生的。这场大洪水使得幸存者最初选定的居所疫气弥漫。他们最后住到了干燥的土地上，但是后代仍然受到瘟疫的祸害。

根据同一种神话第三种版本的说法，亚索依那和波塔太本是阿尤雷人，由于受到仇敌的威胁而躲进地里。有一次，他们的儿子蠹蜥警告说敌人正在逼近，于是三人一起飞到天上。亚索依那挥雨而下，洗尽地上留下的痕迹。她和丈夫变成不同种类的夜鹰。

这个神话与一系列盛大的祭典联系在一起，主神夜鹰在其中担当着天宇的神职。这个神话的三种版本与南美洲其他部落讲述夜鹰起源的神话似乎相去甚远。在后者中，夜鹰出现的起因是一些夫妇吵架一类的杂事。而这类故事在阿尤雷人居住的地区也广为流传。这里有两个例子。一个神话说，亚索依那是一个被丈夫用棍棒打死的阿尤雷女人，她重返故里，给印第安人带来了疾病。另一个版本说，部落里最漂亮的姑娘亚索依那爱上了异族首领的儿子并嫁给了他。女方的规矩是要男方住到女子家中，但是丈夫的父亲不顾这个 66
规矩，要求小夫妻住到自己家里。婆婆非常嫉妒儿媳，百般虐待她，最后甚至于让儿子离开了她。亚索依那万分绝望，自杀身亡。她的灵魂变成了夜鹰，每年飞来惩罚那些折磨过她的人。这与阿莫林和特斯舒尔的版本（见第 3 章）就非常相近了。以夜鹰为主题的诸多南美神话初看上去是那么纷杂，使我们很难分门别类。而事实上，我们是可以从一些神话过渡到另一些神话的，它们之间存在着某种关联。

第四章

67 陶窑和灶火。夜鹰与陶器：鸣禽理论。查科及其他地区的神话。典型式的应用。

北美洲的一些神话较为明确地表现出了爆裂的主题——脑袋崩裂，笑声爆出，石头破碎。我们暂且将这一主题放在一旁，先看一看其他方面。在希瓦罗人的一些神话中，嫉妒、陶器和夜鹰构成了一个三角。我从这些神话出发指出，在南美洲印第安人的思维中，陶器和嫉妒是一方，嫉妒和夜鹰是另一方，这两方中间存在着某些关联。第一种关联源自印第安人关于制陶的一整套学说（这些学说在一些地方以毛坯或遗存的形式表现出来）。这套学说认为，制陶是雷鸟、地妖、水魔、巨蛇等神灵鬼怪之

间的冲突的焦点。

从四卷的《神话》中我们可以得出这样的结论：南北两个美洲有一个可用相同的方法进行研究的共同的选题，那就是人与神灵为争夺灶火的拥有权而发生的冲突。我在《裸人》中将这样的一些神话称作“单一神话”。与做饭一样，制陶建立在对火的使用之上。陶器是用火烧制的。但是在印第安人的思想里，这两种火是不同 68
的。第一个不同是，做饭用的灶火是夺来的，人类要么必须战胜代表与植物界相对的自然界的那些动物而夺得灶火，要么必须战胜天上的神而夺得灶火。在后一种情况下，尚处于自然状态的地球人与天上的神发生了对抗。然而当事关制陶时，人类便不再是两个直接对立的阵营中的一个了。蛇与鸟展开了以制陶为焦点的战争，人类则置身其外，成为局外人、旁观者，冷眼观看着在他们身外发生的这场战争。他们从利益攸关而斗志昂扬的直接参与者变成了坐观其变的受益者或受害者。他们顶多是两个阵营中的一个阵营的受保护者、合作者或同谋者。

第二个不同之处是，除了我们后面还将讨论的一个例子之外，所有关于灶火起源的神话都在一点上相一致。对于人类而言，夺得灶火是极其困难的，但是行动一旦成功，便会一劳永逸地拥有。相反，陶器的拥有和使用总是出现问题，因为天上的神与地下的魔的对抗永无休止。虽然在这场天地大战中赋予人类的角色是那么微不足道，但是推动神魔对抗的原动力——嫉妒还是传染给了人类。陶器成为那么多祭典的圣物，工匠们是那样小心翼翼、精益求精地制作，都反映了这种嫉妒的心理。

查科的神话间接地支持了这些说法。这个神话的支持尤为可贵，因为上面所概述的有关陶器的学说是以北美洲的神话为依据的（见第 2 章），而据熟悉查科的梅特罗说，地处南半球这个地区的神 69

话和北半球的神话具有惊人的相似之处。“非常可能的是，”他写道，“查科的印第安人代表着一个古老的群体，这个群体将一种非常古老的文化的某些特征一直保持到最近的时期。这种文化在远古时代可能为两个美洲的一些原始部落所共有。”他们的文化的相似性还伴有他们的体貌的相似性。

在查科省的沙内、肖洛蒂、朗瓜、阿什鲁斯莱等几个民族居住的地方（以及在巴拉圭瓜拉尼人和巴西南部图皮语族阿帕珀库瓦人居住的地方），人们也发现了一些与北美洲相同的认识，即雷鸣是由一种神鸟造成的。阿什鲁斯莱人走得更远，他们说，灶火从前是这种造成雷鸣的神鸟所独自占有的财产。人类从雷鸟那里窃走了灶火的秘密，所以雷鸟对人类又恨又嫉妒，成为与人类不共戴天的仇敌。雷鸟在灶火上扮演了敌对的角色，这是讲述陶器起源的神话通常赋予雷鸟的角色。在这种特殊的情况下，灶火代替了陶器而成为争夺的焦点。

某类神话也可以将我们吸引到另一类神话上去。有一次，我在伯克利见到 T. 安德森先生，他给我讲了一个他在墨西哥搜集到的神话。据沙姆拉印第安人说，从前美洲豹令人闻风丧胆，因为人类没有任何武器能奈何它们。它们一闻到烤肉的气味，就会循着气味
70 跑到传出烤肉味的家里，吃掉屋里所有的人。后来亏得上帝为人类造出陶土锅，美洲豹再也闻不到烤肉的气味了。

在这个神话中，人类并不像许多南美洲神话所讲的那样，是从美洲豹那里获得火种的，他们当时已经掌握了火种，而且他们得到了陶器，抵御了美洲豹。这两种情况的结果都一样：美洲豹被赶回自然界，从此茹毛饮血，吞咽生食。这种处于中间形式的神话的存在，证实了讲述灶火起源的神话与讲述陶器起源的神话具有相似性。

第二种关联——嫉妒与夜鹰的关联，不会给我们造成太多的困扰。我前面说过，这是一种经验推论的结果。夜鹰的独来独往，它的夜间活动的习性，它的啼鸣的凄厉，它一口吞进大昆虫的那张大嘴，使得人们赋予了它一种阴郁的性格和一个贪吃无厌的大胃口。

不过，在现在这个阶段，我们的论证还是不完全的。如果这三个项构成了一个体系，它们就应该两两相关。我们已经确定，夜鹰和陶器各自都与嫉妒相关。那么陶器与夜鹰又有什么关联呢？

这里提出了一个值得进行研究的问题，因为在解决这个问题的过程中，将牵扯到对神话进行结构分析的某些基本原则。为了论证夜鹰与陶器的关联，我们需要借助于一种飞鸟，这种飞鸟在我们至今所研究的那些神话中并无一席之地。出于两个原因，对这种飞鸟的借助是合情合理的。一方面，这种飞鸟出现在了其他一些神话 71
中，而我们可以证明这些神话与我们前面提到的那些神话有着转换关系。讲述这种飞鸟的这些神话，不仅从逻辑的角度上，而且从地域的角度上，都与讲述夜鹰的那些神话紧密相关。这些神话来自查科省，那里的阿尤雷人生活在夜鹰在其中扮演着非同小可的角色的祭典和神话之中。另一方面，这种飞鸟的习性，正像旅行家和动物学家告诉我们的那样，在许多方面都与夜鹰的习性形成鲜明的对比。简言之，我试图对两种鸟和分别与之相关的两类神话进行探讨，这种讨论的方式就像我在《面具之路》中所采用的方式一样：探讨两种面具和分别与之相关的两种神话。

到现在为止还未露面的这种鸟，就是鸣禽。鸣禽属鸣禽亚科，鸣禽属有 6 个品种和我们将要研究的问题有关。这些鸣禽从阿根廷到巴西南部，甚至到墨西哥，到处都可以看到。它们的习性与夜鹰的习性截然不同。

神话肯定地说，夜鹰只是在一年中的几个月之中，只有在夜里，特别是在有月光的时候，才发出啼鸣；而鸣禽则出奇地饶舌。布雷姆引用19世纪大旅行家布尔梅斯特（Burmeister）的话说，这些鸟似乎"特别喜欢打断人的谈话；每当一起散步的两个人停下来要谈话的时候，它们就开始啼鸣。我的朋友伦德博士在花园里经常遇到这样的事情。而每当它们开始鸣叫时，我的朋友就说：'你就听它们叫吧，有它们在，你就休想谈成话！'"

72 我在前面提到过，夜鹰不做窝，直接将一对卵产在地上或岩石上。母鹰保护卵或雏鹰的唯一手段就是在上面盘旋。当人或动物走近时，它装作折断一只翅膀，跌落到一定距离之外，将入侵者吸引开。而鸣禽——巴西的农民把它们称作"垒土的约翰"（João de Barro），或者是"垒土的玛利亚"（Maria de Barro），甚而是"泥水匠"（pedereiro）——则与夜鹰不同，它们是在树枝上做窝的。它们的窝做得又大又好，有前厅和卧室，中间由一个隔断隔开。鸣禽在铺满了卧室的干草、羽毛、兽毛上面产卵。

最后，神话将夜鹰与夫妻间的嫉妒联系在了一起。更准确地说，这种鸟在以男女两性分离或分别为主题的神话中处于最前台。造成这种分离或分别的原因有很多，或者是因为男人为同一女人而相互嫉妒，或者是因为被拒绝的情妇或情人心怀妒意，或者是因为有情人难成眷属，或者是因为夫妇不和。即使在把夜鹰描述成断人头者或被人断头者的神话中，上述主题也并不罕见。断头本身也造成一种分离，就像分开的夫妇一样，离开身体的头或离开头的身体都为失去另一部分而痛苦。

73 这样的一些主题与鸣禽的习性是格格不入的。在这种鸟中间，"丈夫与妻子配合得天衣无缝，同心协力地筑起它们的巢，那真算得上是一件杰作"。布雷姆强调指出，这种鸟巢"与所有其他鸟巢

都完全不同”。鸣禽喜欢与人为邻，这也是它与夜鹰不同的地方。而特别是，雄鸟喜欢无休止地与它的雌鸟交谈。让我们听一听大观察家伊尔林是怎样说的吧：“雄鸟鸣叫一声，雌鸟便立即用低半音的音调回应一声，这样一叫一应，两个长度永远相等的鸣音轮流出现，形成一串，那速度之快，节奏之准，令人赞叹不已。想到我们人类很难学会演奏这种急板的乐章，我们就会愈加叹服。有一个职业乐师曾陪我一起聆听一对‘垒土的约翰’鸣禽的鸣叫。让他特别赞赏的是，在没有第一音发出者做出任何提示的情况下，第二音是以那么准确的间隔和节奏恰到好处地进入。人类乐师需要乐团指挥用指挥棒示意，而这些鸟，即使相隔遥远，似乎也能自动响应，而且即时响应。”这些雄鸟和雌鸟构成了鸾凤和鸣、夫唱妇随的和谐夫妇，这与讲述夜鹰的那些神话所描述的夫妇是完全相反的。在那些神话中，不和的夫妇中的一方，或者挑唆夫妇不和的第三方，不是夜鹰就是变成了夜鹰。印第安人看到了雄雌鸣禽那么恩爱，那又为什么不在神话中把它们表现为和美的夫妇呢?

虽然鸣禽在巴西被看作神鸟，与之相关的神话却很少。这些神话主要来自查科省，而初步的考证就足以使人相信，它们与上一章所研究的以夜鹰为男主人公或女主人公的阿尤雷人的神话有着一种转换关系。我们记得，在那些神话中，夜鹰有时是男人，有时是女人，他们（她们）将摧毁性的火焰投向不顺从的仆人或敌人。这些 74
火焰有可能毁灭所有的居民，而危险一旦过后，幸存者便建立起新的家园。这类反向形式而似曾相识的神话存在于托巴人、莫科维人、图莫勒哈人、马塔科人和其他一些族群居住的地区。将马塔科人的神话版本与阿尤雷人的神话版本做一番比较是非常有意义的。在马塔科人的神话中，主角不是火灾的制造者，配角不是受害者，两者的角色颠倒了过来。他们讲述说，从前，在人和动物还没有动

物学的分界的时代，天边有一个永不熄灭的火堆，上面有一口大锅，里面装满食物，日夜烹煮。另一个版本说，天边住着一群火做的巨人。在这两个版本中，那些想靠近火堆或火人者都必须万分小心，或者是“绝不能谈论高草丛生的草原，因为火会听到并蔓延开来”，或者是“在进入大火的国度时，不得发出任何声响，不得讲话，不得笑出声”，因为火人非常敏感。

后面的这个版本说，有一天，印第安人的始祖鸣禽去了火人居住的地方。喜欢笑的鸣禽（我们知道那是快乐的鸟）看到火人的孩子们的怪模样，忍不住笑出了声。这些孩子们蹲在房前，从屁股里冒出火焰。孩子们向父母告了状，火人盛怒之下将世间万物都烧成灰烬。大地烧成焦土，寸草无存。一只小鸟藏在一个坑里，躲过此
75 劫，后来用歌声唤起草木的重生。托巴人的一个版本说，印第安人为了避火，挖了一个土坑，不吃不喝躲了三个月。这种藏身之地使人联想到鸣禽的巢，可能也会使人联想到那些关于陶器起源的传说。北美洲的阿耳冈昆人（黑脚人和其他人）说，他们从前就是用这种挖坑的方式制造现已失传很久的一种易碎的粗陶器的。

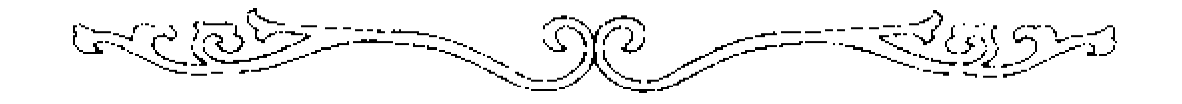
不管进行怎样的推测，令人一目了然的是，这种位置的颠倒和其他一些细节的颠倒（森林中的火，火中的树木，火的制造者或受害者，躲在坑中等等），使得马塔科人和托巴人的神话像一面镜子那样映照出阿尤雷人以夜鹰为男主人公或女主人公的神话的影像。

不仅如此，马塔科人神话中的鸣禽一笑引发大火与图库那人神话（见第3章）中夜鹰的角色也正好颠倒了过来。在图库那人的神话中，夜鹰的一笑暴露了藏在它嘴里的火种，人类因此夺得火种。一种情况是，被隐藏起来的火暴露在光天化日之下；另一种情况是，在光天化日之下燃烧的火使鸣禽忍俊不禁，而它本该视而不见。最后，作为建设性的火的灶火，是从夜鹰的口中，即从位于身

体前面和上面的孔隙中出来的；而作为毁灭性的火是从火人小孩的屁股，即从身体后面和下面的孔隙中出来的。虽然马塔科人与图库那人相隔很远，他们的神话却是相互对称的。

玻利维亚东部古老的莫若人也有一个以鸣禽为主角的神话，与 76
马塔科人、特别是阿尤雷人的神话更加贴近。"人类之父"食神莫可诺莫可（Moconomoco）吃掉了所有的粮食之后溺水而死，留下印第安人在世间忍饥挨饿。鹰给印第安人指出了食神在河中淹死的地方。人们从水中捞出食神，鸣禽啄开他的胃，人们从中取回了粮食。在这个神话中，鸣禽作为拯救者和粮食提供者，与我们在其他神话中所看到的不让人吃喝、贪婪而贪吃的夜鹰是相反的，而食神莫可诺莫可与这样的夜鹰却是相应的。

卡西纳瓦人生活在非常靠北的地方，但仍属于帕诺语族，某些作者也将马塔科人并入这一语族。他们像阿尤雷人一样，将大火与人类的短寿联系在一起。此外，他们用马塔科人使用的同样的语言描述了大火：所有的树木都化为灰烬。这是在卡西诺瓦人和马塔科人的故事中都提到的大火所造成的最主要的、唯一的或者几乎是唯一的结果。这种相似性对重现安第斯山山麓地区的文化历史不无意义。我们在这些地区发现了帕诺语族族群推进的痕迹。卡西诺瓦人也赋予了鸣禽一个非常重要的角色：在他们先祖过着风餐露宿原始生活的时代，是鸣禽教会他们建筑住所和制造陶器。为此，他们非常崇敬这神鸟，禁止人们捕杀它们。 77



我曾指出，在希瓦罗人的一些神话中，嫉妒、陶器和夜鹰形成了体系，随后我对其原因进行了探讨。我采用分段渐进的方法，首先确定了陶器与嫉妒的联系，然后确立了嫉妒与夜鹰的联系，而剩

下的就是建立起陶器与夜鹰的联系，这样这个体系就完整了。

对鸣禽的研究让我们看到——而且也得到了卡西诺瓦人关于陶器起源的神话的证实，陶器与夜鹰之间确实存在着一种联系。只是这种联系是通过另一种鸟的中间媒介而间接建立起来的。人们所能观察到的习性和相关的神话使得这种鸟与夜鹰有了相应而相反的关系。夜鹰的所有符号意义的等值都在相反的方向上体现在这种鸟上。而这种鸟是与陶器直接联系在一起的。

用这样的方法进行推理是否合理呢？这还有待证明。一些神话给出了一些已知条件，并未给出另一些已知条件。我正是试图用这另一些并未给出的已知条件来完成转换过程的。

然而，我们就真的可以说在这些神话中确实没有鸣禽吗？那些讲到鸣禽的神话大部分来自查科省。但是鸣禽并不只生活在查科省，它们主要生活在包括查科省在内的广大南方地区，而且在南美洲的其他地方也经常看到。在整个巴西，卡西诺瓦人的神话只是人们赋予鸣禽一种神性的一个例子。鸣禽喜欢与人为邻，它们筑巢的
78 用料、规模和精致程度都令人叹为观止：“在巴西，当我们翻过那些将海岸与大森林分隔开来的坎普斯大草原上的崇山峻岭之后，我们一路发现常有一些大树孤零零地长在家居的附近，在横向伸出的一根粗大的树枝上有一个土包，无论从哪个角度上看都像一个滚圆的西瓜。那形状实在是太特别了，就像是白蚁在地上筑起的巢穴……”毫无疑问，虽然印第安人在一些神话中并未提到鸣禽，但是它们已经存在于印第安人的思维之中。我已经提出证据，人们不可能看不到鸣禽的习性与夜鹰的习性形成鲜明的对比。

但是这里出现了另一种性质的难题。在上面的论述中，我设定了五种形态的转换的存在：

女人⟶嫉妒⟶陶器⟶夜鹰⟶鸣禽

在形态上，某种东西破坏了这个序列：这个序列过程的结束是一种鸟接着另一种鸟。前四项的形态是不同性质的，而后两项的形态是同一性质的。从这一角度上看，最后两项的形态是冗赘的（对于同类问题，请参阅《从蜂蜜到烟灰》，220—222页）。如果在这个体系中两种鸟所占据的逻辑位置是不同性质的，那么这种冗赘便随之而消失了。按照我1955年提出的命题式，我们就应该得出这样的结果。当时我将这个命题式称作“典型式”，因为它能够表现所有的神话转换。

从头上说起，希瓦罗人的神话所提出的问题可以做如下表述：

作为嫉妒的鸟或嫉妒的起因而“起着作用”的夜鹰与起着解释陶器起源这一作用的女人之间，有着什么样的关系呢？也就是说：

作用		作用		
嫉妒	:	制陶女	::	?
（夜鹰）		（女人）		

79

请注意，这里有一个反向作用，即人类只是出于下面的原因才获得陶土：女人本身正在失去陶土，正在作为一个人而死亡，正在变成一只鸟，而当初她只是有一个鸟的名字而已。

我们推导出如下的答案：

作用		作用		作用		作用
嫉妒	:	制陶女	::	嫉妒	:	夜鹰$^{-1}$
（夜鹰）		（女人）		（女人）		（制陶女）

这就是说，夜鹰所起的“嫉妒”的作用之于女人所起的“制陶女”的作用，就如同女人所起的“嫉妒”的作用之于制陶女所起的“反向夜鹰”的作用。让我们做出解释。

如果按照希瓦罗神话的方式，将一种人类和一种鸟为一方，嫉妒和制陶为另一方，建立起两方的关系，那就必须满足这样两个条

件：1. 从嫉妒的角度上看，出现人与鸟的叠合；2. 在表示鸟的词汇中，有一个词与陶器一词相叠合。鸣禽完全可以满足后一个条件。因此将鸣禽引入这个体系之中是合情合理的，这种引入的条件是：要从鸣禽的身上认出“反向的夜鹰”，而讲述鸣禽的这类神话也正是这样做的。可以说，这类讲述鸣禽的神话是那类讲述夜鹰的神话的反向转换。

80 我已经指出，夜鹰所起的“嫉妒”的作用，属于我们所说的经验推论：这是对这种鸟的形状和可观察到的习性的一种拟人的描写。至于鸣禽，它不能起一个项的作用，因为它并没有作为一个项出现在有关夜鹰的神话中。它只是在反向的神话中才作为一个项出现。但是将它作为一个起作用的项使用，则是通过将最初只能称其为先验推论的结果（神话说，夜鹰可能是陶器的始祖）转换成经验推论的结果而验证了这种等价的体系。从经验上看，鸣禽是制陶人的师祖，就如同从经验上看，夜鹰是一种嫉妒的鸟。

转换伴有一种修辞学上的转换，一种称得上从作用向词语的转换：一个只是名字叫做夜鹰的神物，也就是说一个只是转义的夜鹰，当它在身体消亡之际向人类提供了陶土，提供了那种只有它的对立面才能用来制作陶器的原料之后，就变成了本义上的这种鸟。

第五章

北美洲关于夜鹰的神话。南美洲神话中看到的三个主题在北美洲重现。活动岩石的故事描述了爆裂的主题；这个故事归结到夫妇不和与嫉妒的问题上。 81

夜鹰在南美洲有 60 到 70 个品种，在北美洲仅有 6 个品种（图 2）。这 6 个品种不能准确地涵盖我们已经提到的那些品种的夜鹰。尼克蒂比尤斯（Nyctibius）属的夜鹰在赤道地区最多，但是它们最远也超不过得克萨斯的南部。

在北美洲，最多的是圆尾属的夜鹰（caprimulgus）和叉尾属的夜鹰（chordeiles）。当地语言一般

是将这两种鸟区分开来的。英语翻译的神话常用 whipoouwill① 一词表示第一种夜鹰，用 nighthawk② 一词或 bullbat③ 一词表示第二种夜鹰。

尽管夜鹰在两半球的分布极不均衡，尽管只有一种叉尾属小夜鹰（chordeiles minor）分布在除北极和近北极地区以外的整个北半
82 球（大声叫喊的圆尾属夜鹰 caprimulgus vociferous 分布在美国的一半地区，另一半的西部地区分布的是学名为 phalanoptilus muttallii 的夜鹰，英文名是 poorwill)，但是来自两个美洲的关于夜鹰的神话都表现出出奇的一致性。这也是支持《神话》所论述的论题的一个补充论据。这个论题就是美洲的神话是统一的。在北美洲的神话中，可以发现我们在南美洲神话中所能分析出来的所有主题，尽管在描述方式上有所不同。



图 2　北美洲夜鹰　叉尾属小夜鹰（chordeils minor)
（根据布雷姆的作品绘制，1891，Vol. 2，p. 227）

① whipoouwill，英语，拟声词，指北美产的一种夜鹰。——译者注

② nighthawk，英语，夜之鹰，由 night（夜）和 hawk（鹰）构成，指北美产的一种夜鹰。——译者注

③ bullbat，英语，由 bull（雄壮）和 bat（蝙蝠）构成，指北美产的一种夜鹰。——译者注

同圭亚那的印第安人一样，语言和文化各异的北美洲各族人都一致将夜鹰看作是一种懒惰的鸟：这些鸟不做窝，直接在地上或岩 83
石上产卵①。我们还记得，正是部分由于这个特点，南美洲的神话将鸣禽与夜鹰对立起来。

缅因湾的佩讷布斯科特人用 wi'pule'su 一词来指圆尾夜鹰（caprimulgus)。根据俗语词源学的解释，此词是由意为“射精”的 li'puli 一词派生出来的。在南美洲，li'puli 是常与夜鹰的嘴和女性的外阴联系到一起的对等物，而佩讷布斯科特人从山鹑的叫声中听出了表示“阴唇”的那个词。山鹑像夜鹰一样是一种预示死的不祥之鸟。

在大湖地区，同为阿耳冈昆语族成员的默默尼人认为，夜鹰被猎人误打而死是大难临头的征兆。他们还认为，如果人们听到夜鹰的鸣叫，能用手指准确地指出它所在的地方，它就会停止鸣叫，振翅飞走。平原上属于苏语语族的奥马哈族和达科他族的印第安人说，当一个人呼唤夜鹰时，如果它停止啼鸣，那它就是在宣告死亡的来临；如果它继续啼鸣，那它就是在宣告长命百岁。东部的彻罗基人，从语言上讲，是易洛魁人的远亲。他们不杀也不吃夜鹰，他们惧怕夜鹰，甚至憎恨它们，因为它们的叫声是不祥之兆，巫师们往往利用这种现象耸人听闻，为非作歹。

我们已经看到，南美洲印第安人也在夜鹰与死亡之间建立起了某种联系，但多少有些含糊不清。沿海的图皮人给予夜鹰一种正面 84
的内涵（见第 3 章）。在易洛魁人居住的地区，夜鹰作为探求玄奥的导体，也可能在某种程度上有过正面的内涵。在与默默尼人为邻的

① 还应该指出，霍皮人称之为“眼鸟”的 poorwill (phalanoptilus) 是一种冬眠的鸟，至少在美国西南部是如此。

阿耳冈昆语族的福克斯人所活动的地区以及在美国西南图皮人和祖尼人居住的地区，从夜鹰或夜鹰的羽毛在祭典中所占有的地位上看，这种鸟与内涵也应该是正面的。

最后，我已经指出，在希瓦罗人的神话中有一种转换：妻子月亮 → 妻子夜鹰 → 妻子蟾蜍。大盆地犹他印第安人将夜鹰看作是一个夜神，诸神会责成她将蟾蜍变成月亮。



一个似乎只流传于加利福尼亚中北部地区（迈都、阿肖马维、莫多克等地）的神话讲述了夜鹰的起源。我要提到的这个英译版本称夜鹰为 nighthawk（其他版本只称之为 hawk[①]）。从前，一个印第安人送出两个女儿，要她们去与一个好猎手成婚。行前父亲对她们说，房门上挂着熊皮的就是他的住所，并千叮咛万嘱咐地说，千万别搞错房门，因为对面住的是夜鹰，那是一个游手好闲、没用的家伙。两姐妹上了路，夜鹰从远处看到她们走来，便把对门的熊皮摘下，挂到自己的门上。姐妹俩进入夜鹰的房里过了夜。只是第二天她们才发现进错了门，因为夜间好猎手回家后又将熊皮挂回到自己的门上。她们立即住进了猎手家中。

夜鹰失去妻子，怒不可遏，唤来狂风暴雨。滂沱大雨终日不
85 止，洪水淹没大地，涌入家中。直到猎手砍掉了那个呼风唤雨的罪魁祸首的脑袋，这一切才终止。猎手说："这个恶毒的夜鹰为了女人而大发雷霆，引发了一场洪水。"他随后对夜鹰说："你以后将永远是这个样子，再也祸害不了人类。你将是夜鹰，你将永远是一只不起眼的鸟。而这个世界也将变成这样一个世界：男人欺骗女人就

① hawk，英语，鹰，隼。——译者注

能当丈夫。”对此神话，阿肖马维人的版本有一个不同的寓意：人们在砍掉制造大洪水的罪魁祸首的脑袋之时，就是建立杀死坏巫师的权利之刻。

来自莫多克人的版本有些令人困惑不解。这个版本虽然是从上面提到的一些版本派生出来的，但似乎是用一个小隼取代了夜鹰(假定莫多克人的语言中的词汇与他们的邻居金丝桃部族的语言中的词汇完全等义，我们对金丝桃语的语法和词汇掌握得比较完整)。不过，这个版本特别突出地强调了南美洲神话赋予夜鹰的那些特点。让我们自己判断吧。

首先应该指出的是，在莫多克人看来，隼是一个生性贪婪、出奇顽固的神灵。莫多克人版本的神话的主要人物就叫隼。他是一个没有本领的猎人。他喜欢蹭吃蹭喝，一有宴席，他就大口大口地吃肉，自己肚里填得满满的，却全然不知，也不给家里人带回任何一点东西。其他的猎人喜欢拿他取乐，让他张开口，把一大块一大块猎物的肉、特别是他们不屑一顾的杂碎塞进他的口中。这么一位可笑的、让人瞧不起的人物，竟然有一天将一对姐妹骗到了手。她们原是从外村前来准备与一个好猎手喜结良缘的。隼为了装得像鹰，飞得很高，差点摔了下来。由于他没有食物喂养两个妻子，外出时 86
便从自己的腿上割下肉来，带给她们。这种口粮味如嚼蜡。两姐妹起了疑心，便跟踪他，当看到别人往他嘴里塞肉时，才明白自己上了当，遂搬进真正丈夫的家。

鹰和隼各有四个兄弟。双方展开了战斗。众鹰战胜对手，砍下那个冒名顶替者的头颅，扔向空中。鹰本不准他的妻子观看这场战斗，但是她们没有听从。隼的头落下来，将众鹰杀死。从此她们便将隼的头当作丈夫。姐姐顺从地将隼的头放在背筐里，四处走动。每当隼的头下令时，她便将它取出背筐，让它飞去捕杀猎物。她被

迫将猎物堆放在背筐里，越堆越多，压得她眼泪直流，喘不上气。当她又一次看到猎物时，便不再通知隼的头，而是跑去向一个大种植英雄库谬什求助。此人将隼的头从背筐中取出，放进一个装满了灼热的石块的烘箱。隼的头乞求让它离开那里。库谬什不为所动，隼的头便撞碎一块块压在烘箱顶上的石头，拼命往外飞，结果精疲力竭而死。人们小心翼翼地打开烘箱，发现了一具青年的尸体，便放在火堆上焚化了。这就是火葬的起源。

在这个神话中，这个丑陋的人物是一个贪吃和自私的家伙。就像南美洲神话中的夜鹰一样，他把好吃的留给自己，任亲人忍饥挨饿（见第 3 章）。我们注意到，这个故事中其他猎人给那个家伙往嘴里塞食的情景，就像南美洲神话中母亲用嘴给儿子喂食的情景一
87 样，这使得妻子或妻子们怒不可遏。这就更加清楚地看出隼与夜鹰的相似之处。无论在亚马逊河沿岸曼都鲁库人居住的地区，还是在加利福尼亚和俄勒冈边界一带莫多克人居住的地方，都是这个情景致使妻子或妻子们离开了令人厌恶的丈夫。

北美洲的版本也说，这位丈夫后来被砍下了头。这个离开身子的头，就像凯亚珀人的神话中作为女人的夜鹰的头一样，具有飞翔的能力（见第 3 章）。我谈到的“一个死盯着男人不放的女人”的主题在莫多克版本的原文中也有所描述（见第 2 章），只不过这里是一个“死盯着女人不放的丈夫”。至于隼的头撞击压在烘箱顶上的石块并将石块撞碎的事件，在北美洲关于夜鹰的一些神话中也都占有中心的位置。为此，阿尤雷人在关于夜鹰的神话中用破裂的碎石杀死对手的事件，并不是毫无意义的细节，甚至也不是一个次要的主题。从北美洲到南美洲，碎石的主题构成了关于夜鹰的神话的一种不变式。

在北美洲神话的几个版本中，鸟一人引起了大洪水。玻利维亚查科省阿尤雷人的神话说，这是夜鹰因为愤怒而造成的灾难。最

后，我们可以非常清楚地看到，两个男人为了一个女人而对立或两个女人因相互嫉妒而对立的故事将希瓦罗人的神话与我们的出发点连接在了一起。嫉妒是丈夫由于害怕妻子离开自己而产生的情感。迈都人的版本用一种对称的主题重现了嫉妒这一主题：男人欺骗女人，使她们成为自己的妻子。在此情况下，谎言使两性结合；而在另一种情况下，嫉妒表现为两性的分离。

我们可否将这种对两半球神话之间的相似性的研究推向更远的地方呢？我们不妨一试。在莫多克人的神话中，鹰告诉两姐妹说， 88
他要砍下对手的头并“投到天外”。虽然文中没有明说，但是我们可以设想对手的头在天上一个非常高的地方必会变成一个星座。两姐妹犯了错误，抬起头来看了天，这与我们提到过的卡拉加神话（见第3章）非常相似。在卡拉加人的神话中，妻子之一丢弃了令人讨厌的丈夫，而在莫多克人的神话中，两姐妹之一（莫多克人说是姐姐，卡拉加人说是妹妹）接受了丈夫。在这两个神话中，令人讨厌的丈夫都变成了一个英俊青年——当然，在莫多克人的神话中，这是尸变。

我们不是正面对着用不同方式拼成同一幅画的马赛克吗？我们很难不承认这一点，我们也很难不得出这样一个结论：在有关星座丈夫这类主题的泛美洲神话系列（《餐桌礼仪的起源》）的轨迹上，在相距几千公里的地方，可以捕捉到——如果可以这样说的话——一个关于夜鹰起源的神话的两种版本，而有关星座丈夫这类主题的神话系列本身则包括在更广泛的以宇宙大战为题的神话系列之中。这也就是说，希瓦罗人的神话已将我们的研究引向了这个宇宙大战的神话系列。



在阿耳冈昆人居住的地区，以及在一些语言文化各异的小群体

居住的地区，丈夫——星座主题系列的神话非常流行。这些小群体聚集在与俄勒冈洲和华盛顿西部相接的狭小地域，离我们上面刚刚
89 提到的莫多克人的栖居地很近。这两个大族群及其相邻的一些小族群共同拥有一个夜鹰被赋予战略性角色的神话。这个神话有二十多个版本，一一加以研究未免太过繁琐而枯燥，我们只是简而言之。在所有版本的开头，都是一个做事总要反悔的半神半人的人物与一个会讲话、会移动的岩石发生的争执。版本不同，争执的动机也略有不同：这位喜欢反悔的人把自己的被子、袍子或是刀子之类送给岩石以后，由于遇到雨天或需要刀子割肉等原因，又想收回来。反悔者曾送给岩石一条龌龊不堪的被子。后来他看到被子被岩石洗刷一新，就又后悔了。有的版本说，他抢回了已属于岩石的被子；有的版本说，他故意在岩石身上拉屎撒尿。岩石虽不喜欢偷东西的人和不干净的人，但也认为送出去的东西就不能再要回来。黑脚族人的版本庄严地宣告："送给巨石的东西，永远也不能再取回。"岩石流动起来，追赶反悔者，追到他，把他压在自己庞大的身躯下面。反悔者求救，得到几个动物的帮助，岩石将这些动物一一杀掉。也有的版本说，反悔者直接向夜鹰（单独向圆尾夜鹰，或先向圆尾夜鹰后向叉尾夜鹰）求救。夜鹰击碎了岩石，很多版本都说夜鹰是用屁把岩石崩碎的。岩石化为碎石。有的版本说，这就是随处可见的碎石子的起源。

阿耳冈昆语通常都用一个以屁斯特（pist）为词根的词来表示
90 隼。这样的词似乎能够引起黑脚族人的多种联想。在黑脚族人的语言中，"放屁"一词就是与屁斯特相近的屁斯蒂特（pistit）。而夜鹰用屁击碎岩石的情节并不是阿耳冈昆语族成员的神话所独有。这就使我们想到屁斯特和屁斯蒂特两词之间并不只是有着语言上的联系，也有着某种概念上的联系。

这个有着二十几个版本的神话覆盖了很大的范围。这个范围包括属于阿耳冈昆语族的密克马克人、基克普人、格里人、黑脚族人、大肚子人、阿拉巴霍人，还包括南方属于苏语语族的达科他人（在他们的神话中，有一个叫做岩石的妇人死贴在主人公的背上不放，主人公的儿子化成“鹰”，用箭射碎岩石，将他解脱出来），以及上密苏里村落的部落：厄里克勒人、波尼人、曼丹人和希多特萨人，最后还包括大盆地西部的犹他人以及西北腹地的萨利希人：扁头人和阿莱纳心人。

这个神话的着眼点并不完全是要解释夜鹰的起源，而是企图解释出它现在何以有如此之模样：大裂岔的嘴，扁平的头。有的版本说，反悔者为报答夜鹰的援助而想使它变得美丽起来，结果变成如此模样。有的版本说，反悔者在得到鹰的帮助之后，过河拆桥，不思图报，反而捉弄起它来，把它变成这个模样。后一个版本的说法在神话中出现得最多。夜鹰以如此方式变丑的神话一直流传到金丝桃部族一带。

我们还记得，南美洲神话中的夜鹰爆发出笑声，由此而暴露了藏在它嘴中的火种，或者是它把岩石击成碎块，用来投打对手。在北美洲的神话中，爆裂的主题占有更为重要的地位。一个或几个夜鹰曾将大岩石击得粉碎，有的版本说，这就是世界上石子的起源。 91
夜鹰也会自己爆发，只是通过身体的另一个孔窍，不是爆出笑声，而是爆出屁。

神话中之所以会有这样的情节，可能是因为夜鹰在扑向猎物时，振动的翅膀产生了一种哧哧的声音。印第安人将这种声音解释为泄气的声音。犹他州印第安人的一个版本就是这样解释的。在描述同样的现象时，奥杜邦做了另一番解释：“在飞鸟越过俯冲点时——如果我可以称之为俯冲点的话，飞鸟的翅膀转换了方向，迎

风展开，猛烈撞击空气，就像航船的风帆突然向后扯去。”在这类神话中占有中心位置的阿耳冈昆人的版本将飞鸟发出的声音与雷鸣联系到一起。他们认为，夜鹰是双方大打出手的天神与地怪之间的调停人。我们不要忘记，天地大战的焦点是陶器。在阿希尼布瓦纳人的神话版本中，雷鸣自己击碎了岩石。同样来自阿希尼布瓦纳人的一个版本说，那位反悔者为了能够获得释放，表示愿意许配自己的女儿，但是一经得到自由后，便立即矢口否认有此许诺。人们说，那位反悔者还喜欢勾引女孩。他的这个嗜好与迈都人神话的情节不谋而合（见第 5 章）。当我们将以报复心强的岩石为主题的黑脚族人版本的神话和以陶器和嫉妒为主题的希多特萨人版本的神话加以比较时，另一个相似之处跃然纸上。在后一个神话中（见第 2 章），主人公让一个女勾引者触摸而被玷污：他的袍子被他嫂子摸
92 到，为了向妻子隐瞒这个遭遇，他试图将袍子上那块被玷污的地方剪掉。黑脚族人神话中的主人公反悔者也做了同样的事情。这位主人公曾使夜鹰的雏鹰们的面部变了形，为了报复他，夜鹰们在他的袍子上屙满了鸟粪。他将袍子上沾有鸟粪的地方一一剪掉，结果落得个赤身裸体，遍体污秽，只好钻进水中。

黑脚族人的这个神话版本有两点引起我们的注意。第一点，虽然他们与帕林丹丹人相隔遥远，但是他们的这个神话与帕林丹丹人的一个神话惊人地相似。这些属于图皮语族的印第安人居住在亚马孙河流域的马代拉河一带，他们的神话讲述了下面这样的一个故事。一天，一个印第安老人嘲笑夜鹰巴库罗嘴大。夜鹰把他拽到半空中，然后将他丢下去。老人跌落时，张开了嘴巴，夜鹰将粪便排到他的嘴里。这就是为什么老人都患有口臭的毛病。引起我们注意的第二点是，黑脚族人讲述的故事发生在男女分居和尚无婚姻一说的时代。而正是有鉴于反悔者的艳遇，其中包括与夜鹰的艳遇，女

人们才决定用婚姻将男子收为夫婿。我们通过这个故事，又看到了夜鹰与两性关系的问题的联系。在我们调查伊始，夫妇不和的主题就已经在关于夜鹰的神话中得到明确而充分的表现。

虽是阿而冈昆人的邻居，但属于苏语语族的加拿大达科他人将一种夜鹰（Riggs 词典标为 nighthawk，Wallis 词典标为附加问号的 whippoorwill）叫做屁斯科（p'isk）。屁斯科（p'isk）词根的发音与我们前面提到的那个阿耳冈昆语的词的词根相近。据达科他人的一个神话说，这种鸟把它从雷鸣那里得到的一种神力传授给了蜘蛛。 93
从此雷鸣便对夜鹰怀恨在心，印第安人也因此不再用烟草祭祀夜鹰。夜鹰身处天神和地灵之间，对两个神灵的对立负有责任。

居住在阿萨巴斯卡人南部地区的是阿帕什人，他们居住地附近流传着夜鹰战胜好报复的岩石的神话。这些鸟在他们这个地域也占有重要的地位。其中有一种鸟，很可能就是叉尾属夜鹰，在当地叫做屁斯（pise），这与阿耳冈昆语中的屁斯科（p'isk）十分接近。阿帕什人说，屁斯飞得非常快，就是闪电也追不上。当电闪雷鸣之时，人们就高喊“屁斯，屁斯”，“好像是为了让人相信我们就是屁斯鸟，能像这种鸟一样避开闪电”。“夜之隼”被神化，人们祭祀它。阿帕什人也有一种加伯（gabe）或加加代伯（jajadeb）崇拜。加伯或加加代伯是另一种夜鹰的名字（英语为 poorwill）。它们是住在山里的精灵，有些舞者常常戴上这种夜鹰的面具，将它们人格化。这些精灵白天是夜鹰的形状，夜里便变成偷小孩、吃人肉的女人。应该指出，在扁头人版本的关于好报复的岩石的神话中，用两个老妇人代替了其他版本中的夜鹰，这两位老妇人也是击碎了岩石，并且是吃人肉的人。反悔者［此神话中为克高特（cogote)］杀死了她们。我们还记得，加利福尼亚关于夜鹰起源的神话的一个版本（见第 5 章）将夜鹰的起源与杀死坏巫师一事联系在一起。据波 94

那尔第说，古埃杰曾提供一种模糊的提示：按照圭亚那卡利那人的说法，“夜鹰是从恶意中伤中生出来的”。这种提示也许可以反映出人们相信夜鹰与为非作歹的巫师是一丘之貉。

阿帕什人不仅在神话中，而且在重大仪式典礼中，都让夜鹰扮演了重要的角色，这种角色很像在南美洲阿尤雷人中这同一种鸟所扮演的角色。阿尤雷人的夜鹰位于诸神的顶端，是一个嫉妒的神，这样来表现夜鹰对我们来说更具意义。从阿帕什人这方面出发，观察家们强调指出，我们必须对嫉妒和欲望予以充分重视，才能理解这些人的心理和日常行为。观察家们进一步指出，他们的语言用单一的一个词表示嫉妒、欲望和贪婪这三种概念；而在这个族群的日常生活中，他们似乎经常将这三种情感混为一谈。

第六章

口欲和肛门阻留：夜鹰-树懒构成的一个偶对。 95
回到希瓦罗人的原始神话：宇宙冲突和人类之间的战争。宿敌树懒。树懒在南美洲各种神话中的地位和角色。

在两个美洲的神话中，夜鹰都是自私的、嫉妒的、吝啬的、贪婪的，无论是在这些词的本义上还是转义上，莫不如此。这样一个夜鹰具有口欲的内涵。而它口欲的天性与放屁或排粪又有什么关系呢？可以做出这样的解释：一个人只要在精神上和身体中受到阻塞，到了无法忍受的地步时，就会发生爆发，爆发出笑声，或爆发出郁结在肚肠里的气体。如果这样解释，未免有失肤浅。在神话中，人们并

没有在两者之间建立起这样的因果关系，而是只强调了一者，或是另一者。由此看来，两者的关系应该建立在一种更深的层面上。

将口欲作为神话思维的一个范畴提出来，这就需要我们首先要
96 搞清这个范畴本身是否存在并有理由存在，这个范畴是否可以单独构成一个整体，这个范畴是否可以在将它从所进行分析的材料中剥离出来的时候，它的一部分并未从一个符号意义场中脱离开来，或它的一种状态并未从一种转换中脱离开来。

我想在这里再次使用我在《今日之图腾崇拜》中使用过的假言演绎法，制出一个转换表格，并用事实加以验证。口欲在这个转换表格中只占一个格子。

口与肛门是对立的。精神分析法已使我们对这种对立知之甚详。不过，在此方面，我们倒可以看出，神话思维早已大大地走在了精神分析法的前头。口与肛门的对立与身体的孔窍有关。孔窍可关闭，也可开启，关闭或开启的状态不同，其功能也不同。孔窍分别具有三种作用。闭合时：阻留；开启时：吸纳或排出。据此可以制出以下 6 个项的转换表格：口阻留、口欲、口泄漏、肛门阻留、肛门欲和肛门泄漏。我们不做这样的公设：所存在的神话必然可以填满转换表格中的全部格子。有些格子会是空的，这就要求我们做出解释。现在我们首先要做的，是搞清哪些格子中填有内容。

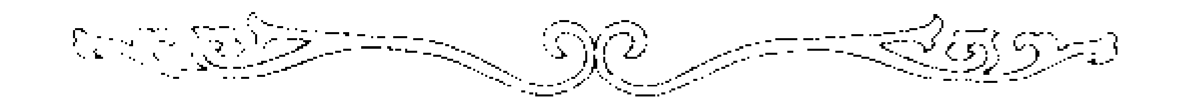
在夜鹰之后，有一些可以立即选用的动物。但是让这些动物且缓粉墨登场，还是先谈一谈夜鹰。将口欲作为神话思维的一个范畴提出来的这一提问方式的本身，即已澄清了夜鹰的一些不明朗之处。因为，如果说夜鹰具有口欲的内涵，那是它将肛门阻留反了过来，为此它就应该在肛门方面表现出某种形式的泄漏，而这些泄漏
97 最常表现为放屁，甚而是排粪。我前面研究探讨的整整一类神话（见第 5 章）都证实了这种转换。口欲是从经验推论得出来的，而赋

予夜鹰的肛门泄漏则不同，是从先验推论得出来的：这是一连串逻辑运算的结果，而非从观察中得出的推论的结果。我们后面将看到的那些神话使另外一种动物吼猴具有肛门泄漏的内涵，那则是经验的推论。现在我们还是将我们的注意力放在肛门阻留上。在我们的转换表格上，肛门阻留同口欲相对立。南美洲神话中具有肛门阻留的内涵的动物是贫齿动物树懒。

贫齿动物树懒与夜鹰的对立一下子就显示出一种自相矛盾的现象。尽管夜鹰的属和种在两半球有着巨大的区别，但是它们分布在除北极地区以外的整个美洲。正如我们所看到的，从美洲大陆的一端到另一端，那些表现这种鸟的神话具有惊人的一致性。

相反，树懒这一贫齿动物，与食蚁兽和犰狳同属异关节亚目，
只能生活在一些几乎是恒温的热带地区。不仅如此，树懒只以很少
一些品种的植物为生，其中最主要的是桑科植物的叶子。特维早在
16 世纪即已指出：“人们相信，这种动物只以某些树的叶子为生。” 98
这两个因素使得树懒的生活区域只能局限在大体上从玻利维亚东部
到圭亚那、包括亚马逊河流域在内的一些森林地带。

这给我们提供了一个绝好的机会：处于这个区域中心地带的希瓦罗人的神话，也就是本书的出发点，在许多地方都把这种贫齿目动物与夜鹰相提并论。神话给予了两者同样重要的地位，这就有力地支持了我们的这种假说：夜鹰和树懒构成了一个相关联和相对立的偶对。我们在第一、二章曾研究过希瓦罗人的《创世记》中的一些片断，现在将从头说起。



创世者和妻子生下两个孩子：太阳艾查和月亮南杜。在斯特林的神话版本中，夜鹰欧瑚对月亮南杜穷追不舍。（我们还记得，在

其他的版本中，同为男人的太阳和月亮为一个共同的妻子而相互嫉妒，这个共同的妻子就是夜鹰。）

在斯特林的版本中，最后是太阳与月亮结为夫妻（见第 1 章），生下三子一女：长子树懒乌努西，次子河豚阿波巴，三子美洲野猪奂加涅，最小的是女儿木薯或木薯酒尼加芒什。生活在亚马逊河流域的河豚阿波巴负有一个责任，那就是当生活在这个森林中的长兄在水边遇险时前来援助他。小女儿是印第安人的伙伴和朋友。

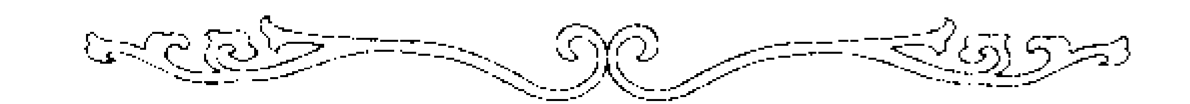
由于太阳和月亮似乎再没有了生育能力，母亲送给了他们两个鸟的卵。小鹰偷走了那两个卵。在随后发生的争抢中，一个卵被打碎。从另一个卵中生出陶罐米加。她嫁给了树懒，父母教会他们如
99 何行夫妻之道。他们组成了世上的第一对夫妇。但是丈夫非常懒惰——现在应该提到这一点了，这也就是为什么最重的活儿都落在了妇女的身上。

夫妻俩在划着小船外出旅行的途中，生下一个儿子：水蛇阿辛比。阿辛比浪迹江湖，周游世界，终生归意，踏上返乡的归途。他在森林里遇见了迷途的母亲，他与她乱伦成奸。太阳见到他们母子，将他们扫地出门。他们生下很多的孩子。这时候，那些一直喜欢伸出援手助他们一臂之力的动物们也都遗弃了他们。

当初乌努西也在森林中迷了路，这时他知道了自己的不幸。不知出于什么缘故，他怪罪起母亲月亮，指责她帮助了那乱伦的一对，于是对她拳脚相加，把她埋进一个坑里。那位曾遭到拒绝的月亮的追求者夜鹰飞临现场，在鸽子的建议下，用贝壳做了一个螺号，对着一根横在坑里的空心棕榈树的树干，吹响号角。月亮闻声，猛然一跃，如同吹管中的飞箭一般，顺着树干的空心，飞将出来，推开站在前面的夜鹰，直奔天空而去。夜鹰甚至连一个谢字也没得到。从此，夜鹰总是对着月光发出哀怨的悲鸣。

米加和阿辛比的孩子们听到这些情况后，便找到树懒，将他的头砍下，风化干缩。米加为了替树懒报仇，将自己亲生的孩子们杀死。水蛇阿辛比又起而反对自己的母亲——这个杀死他们共同子女的凶手。这场纷争直搞得天翻地覆，狂风肆虐，洪水泛滥。家庭斗争造成了希瓦罗人族群之间的战争和分裂。一些人支持米加，一些人支持阿辛比，也有一些人拥护乌努西。

为了结束这场恶斗，太阳和月亮重又返回大地。他们将阿辛比
强行塞进一根棕榈树的空树干里，让树干慢慢地纵轴旋转，同时向 100
里面吹气，就好像对着吹管吹气一样。这一招把阿辛比变成了蟒蛇。太阳和月亮把这只蟒蛇捆绑起来，放进一条激流的深处。这时水蛇萌生悔意，造出象征团结的彩虹，试图表明他向往和平的心迹。但是他没能让大家明白他的心。战争魔鬼用云霾遮住了彩虹，并激起部落之间更加激烈的对抗。造世主的妻子，水蛇的曾祖母，最终想释放水蛇。但是水蛇处于如此愤怒的状态，没有认出自己的先祖。他把她乘坐的小船掀翻，将她吞掉。就这样，他失去了重获自由的最后机会。



应该承认，这个故事是非常混乱的。我们在概述这个故事的片断时就已经注意到，主人公的性别因版本不同而不同。另外，整个故事丢三落四，有些至为重要的情节也有所遗漏。最近出版了一些萨勒的版本，这些版本并没有以同样的方式讲述这个故事，或者说是讲述了一些不同的事件。我们搞不大清这些事件之间有何串联，与我们已知的故事又有何联系。

为此，还是让我们一步一步地走下去，首先澄清两点。

神话的一个片断讲述了希瓦罗人的一种精湛技艺——干缩头颅

101 的技艺是怎样起源的。第一个被干缩的头颅，或者用希瓦罗人的话来说，第一个被干缩的参嚓（tsantsa，即头颅）出自一个树懒（图3）。实际上正是如此，当没有人头可供干缩时，希瓦罗人总是一有机会就拿树懒的头进行干缩，而且树懒的头被赋予和人头同样的价值。这在神话中表现得非常清楚。希瓦罗人把树懒看成是他们的一个祖先，只不过这位祖先是敌对族群的一员。树懒的另一个特点是，正像它迟缓的动作和花白的兽毛所表现出的那样，它的寿命很长，也就是说，它具有坚韧的生命力。对手的命越大，胜利就越辉煌。将这样一个被征服者的头缩干，就是将一个高品质的灵魂占为己有。一位为我们提供材料的人是希瓦罗族群的舒阿尔人。他解释
102 说："人们会问，为什么会有干缩树懒头的习惯呢？这是因为人们把树懒看成是舒阿尔人祖先的一个宿敌，人们因此要杀掉它，拿它的参嚓庆贺胜利。"圭亚那的卡利那人也认为树懒具有坚韧的生命力。不过他们是从另一个角度来看这种生命的坚韧性的。他们把三指树懒（bradypus）当作最厉害的水下妖怪："以树懒为肉身显形的精灵会发出'唉，唉……'的声音，在水上划着小船的人一听到这种声音，就会吓破了胆。这些精灵用它们无形的臂膀缠住小船，把小船拖入水底，把船上的人碾成粉末。"

第二点与禽卵相关。生于禽卵的超自然的创世者并不为希瓦罗人所独有。在东北方向直到圭亚那的玛基利塔雷（Makiritaré），在西南方向直到古秘鲁的胡阿玛楚科（Huamachuco），在姆拜亚人居住的查科附近，我们都可以看到这样的主题。这样的主题甚至是跨太平洋的：在大洋洲、在印度尼西亚、朝鲜、中国以至印度，都可以看到。我们且不去探讨这一主题何以传播得如此广，而只是提出这样一点：在舒阿尔人的一个版本中，这一主题被理性化了——如果可以这样说的话。这个版本并未做出明确的肯定，但是使人深信

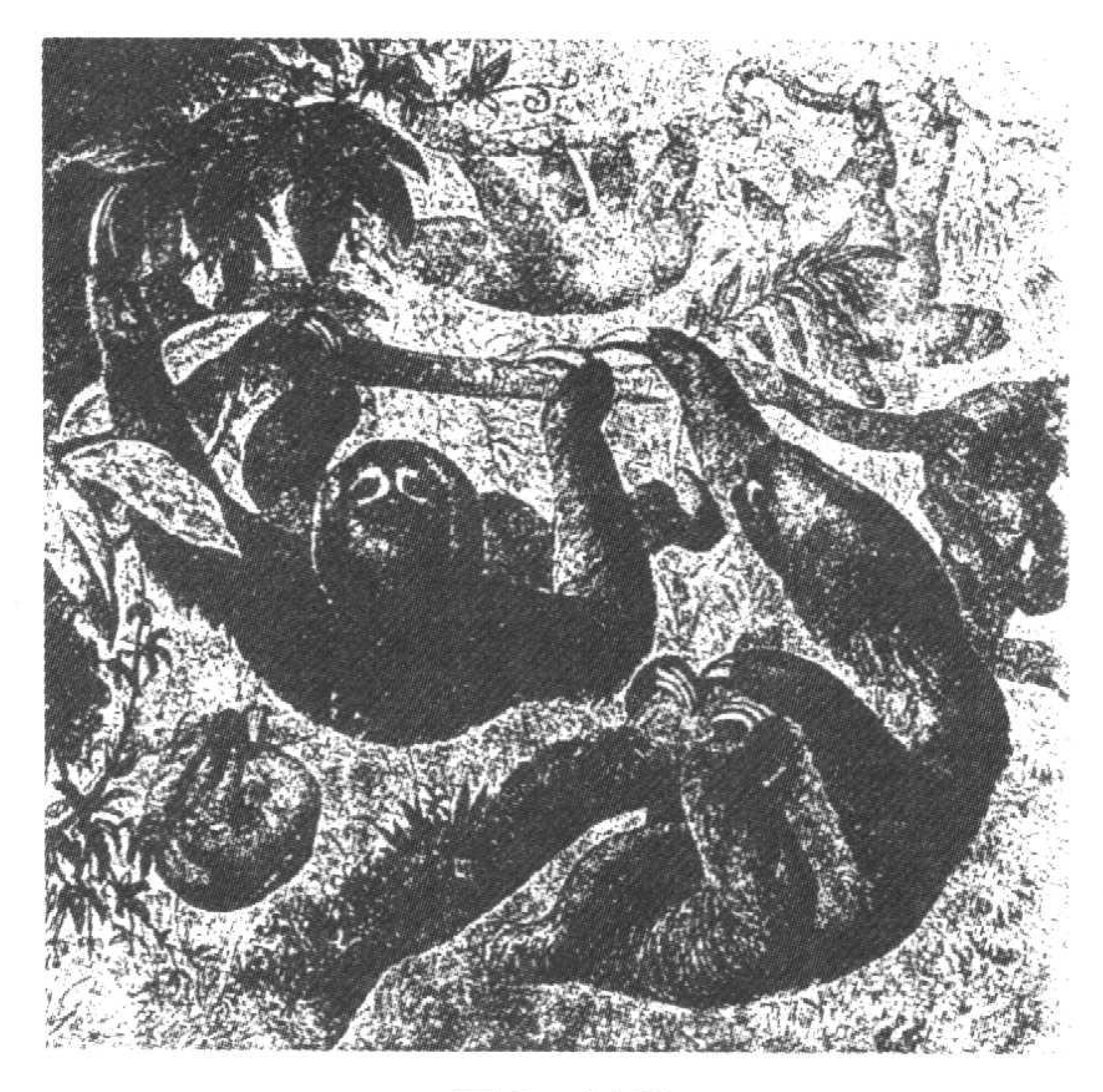


图 3　树懒

(根据 BREHM 1890，Vol. 2，P. 64 的图复制)

不疑，太阳的母亲有一个情人——鸭子。她的丈夫似乎为此而将她杀掉，切成碎块后，发现身体里面有一些卵。按照阿瓜鲁那人的一个版本的说法，一只鸭子取回了这些卵并将它们孵化。

讲到此，让我们回到本书一开始就分析的希瓦罗人的神话中去，这些神话是同类神话的一个组成部分。希瓦罗人的神话解释说，过去天与地是相通的，印第安人的祖先上天下地，往来自由。但是，当太阳和月亮攀援上天的藤条被割断后，天地之间的相通便就此停止了。我们还记得他们这样做是为了阻止妻子夜鹰上天去找 *103*
他们。在这一点上，舒阿尔人的版本解释得非常清楚："如果藤条没有被割断，而是继续从空中悬下，我们也就能从地上登上天空了。"这种天地上下自由的美好时代一去不复返了，但是存留下了这个时代的见证：妇人夜鹰掉落在空中时或跌落在地上时的那些被

化成了的陶土。

我们观察到在这些神话和那些关于灶火起源的神话之间有着一种明显的相似性。关于灶火的神话，我们在《裸人》中做过介绍和探讨。如同自那时起就出现在大地上的灶火证明了过去天上的世界和地上的世界相通一样，离不开火的陶土——陶器必须用火烧硬，也在两个世界之间起了中间项的作用。

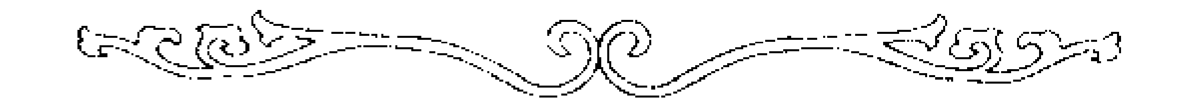
在希瓦罗人的神话中，这个中间项以三种不同的模态表现出来。其一是妇人夜鹰——并非出于本人意愿而形成的陶土的创造者。另外两个模态相继出现在斯特林的版本中。首先是努西，这是尚未嫁给太阳的月亮用黏土塑造出来的儿子，夜鹰（这里是男人）出于嫉妒将他捣碎，他死后变成我们现在生活着的这片土地。最后一个模态是米加——陶罐。

自此，这个神话的结构变得清晰一些了。就像我们已经提到的其他那些神话一样（见第 2 章、第 4 章），这个神话将陶器当作了天上的神和地下的妖之间所发生的大战的焦点。米加具有双重身份。一方面，她与天保持着关系。她出自一个送给星座太阳和月亮的禽卵，是一个鸟将这个禽卵从毁灭之灾中拯救出来。另一方面，这个与天仍有千丝万缕联系的创造物被自己的儿子水蛇吸引到地上，母子乱伦成奸。后来，米加的母亲被埋（进土里），这以后便永远地升上了天空。而米加的儿子水蛇，在吞下本是前来解救他的天祖之
104 后，永远地留在了水底，也就是地下的世界。

但是在这些纠纷中，又出现了某种新的情况：部落的分裂和战争。这一主题逐步侵入到故事的第二部分中。因为，说来说去，只将有一个赢家，那就是战争。“战争之妖马萨塔成功地避开和平（彩虹是其象征）之后，便奔波于一个个部落之间，高喊口号：‘打仗！打仗’。”

我们将注意到，除了水的上下极性颠倒之外，这个神话表现出与科代克斯·德莱斯德所提到的那个古玛雅人的神话惊人地对称。

总之，希瓦罗人将天神与地魔之间的天地冲突（想到M·乔治·杜梅吉尔的研究，我们可以说是以罗马人的方式）转移到一种政治冲突上，部落在这种政治冲突中分成了相互对抗的阵营。但是希瓦罗人关于陶土起源的那些神话不是已经做了这种转移，而且是以一种更加直接的方式做了这种转移吗？那些神话所告诉我们的可以归结为：当一妻多夫家庭里的两个丈夫为同一妻子产生对立、发生冲突时，天地之间自古有之的相通就不存在了。这是原始的冲突，但是这种冲突在强烈的嫉妒的情感中，并为这种强烈的嫉妒的情感而一直延续下来。观察家们证实说，这些嫉妒是希瓦罗人对自己的妻子所产生的；这些嫉妒使希瓦罗人彼此对立并与外人对立。神话和当地的神话讲述者都强调了土著生活中的这一方面。有一个阿瓜鲁那人的故事探讨了何以印第安人因妻子而如此嫉妒的原因，那是因为他们天生嫉妒。还有一个舒阿尔人的神话讲述者在议论妻 105
子夜鹰的不良行为时——他认为夜鹰是当今男人们为女人而争斗的罪魁祸首，明确地将这些个人的纠纷与战争联系在一起：“当一个已婚的男人与另一个男人相遇时，丈夫与这个男人就不仅仅是争吵了，那是相互宣战，展开了不是你死就是我死的决战。所以，现在丈夫必须心怀嫉妒地留意自己的妻子，免得节外生枝，产生纠纷。”我认为我们应该把夫妻嫉妒造成的纠纷看作是战争的雏形和缩影。我提出这一点，并没有引证神话，而是引证了上面的一些谈话。这些谈话表明，印第安人也是以同样的方式理解这些纠纷的。



毫无疑问，所有这些都不足以讲清树懒在希瓦罗人的《创世

记》中所占的位置。这个问题将长期缠绕着我们。作为第一步，我将引出这样一些神话：它们出自其他族群，并且有着双重的特点：一是里面出现了树懒，二是能与我们所讨论过的那些神话联系起来。我们在把问题限定在一定的范围内之后，就可以进行正面接触了。

在南美洲，希瓦罗人并不是唯一将树懒当作自己祖先的人。哥
106 伦比亚莫蒂隆族的人说，世界开元，树懒是人。生活在巴西帕鲁河流域（距希瓦罗人居住地东南几千公里）的阿拉瓦克语族的伊普尼那印第安人也认为自己是树懒的后代。他们的一个神话（《从蜂蜜到烟灰》，标号 M331）讲道，从前在太阳里面有一鼎大锅，里面煮着成群的鹤从世界各地采集来的污秽废物。这些污物一旦煮熟便浮上来，鹤将它们吞下。

有一天，鹤的首领，所有鸟类的创造者，将一块圆石投进几乎空了的大锅里。大锅里立即充满了沸水。沸水从锅里溢到地上，烧焦了所有的林木，“甚至烧焦了河流”。只有人类和一棵豆科树木卡西亚树（cassia，印第安人用作泻药）幸免于难。当时是人的树懒爬到树上找寻荚果，给饥饿的同伴们充饥。这时太阳和月亮已经消失，大地一片黑暗。树懒采下果实，将里面的籽粒剥出扔下来。籽粒越往下掉（先是掉到地上，后又掉到越来越深的水里），太阳的重现就愈加分明，起初非常微小，后来逐渐变大，最后达到我们现在看到的大小。树懒从鹤的头领那里得到粮食作物的种子，于是印第安人得以耕田种地。鹤的头领每天都要吃掉一个不事耕作的人。大锅依然在天上，只是已经空了。

初看上去，这个神话与我们迄今所听到的神话毫无关系，但是我们应该深入研究一下。希瓦罗人让陶器的原料陶土从天上掉到地上。而伊普尼那人的做法则相反，陶器一开始就以经过加工的器具

状态存在于天空之上。与空间迁移相应的是时间的迁移：大锅不是用来烹煮新鲜食物的，而是用来烹煮污物和其他腐败物的，这些东西本应位于烹饪过程的最末位，而非首位。在这个反向的烹饪中，鹤吃下的不是食物，更正确地说，它们吃下的是正常烹饪排除的残渣和废物，它们吸纳的是非食物。

一个圆圆的石子，也就是一个完整无缺的石子，被扔进一个几乎空了的大锅里，使大锅里的沸水四溢，沸水如此之热，竟然烧焦了整个世界。这显然是玻利维亚查科省阿尤雷人神话的倒置（见第3章）。在阿尤雷人的神话中，碎裂的石子有时化为火，有时引发大 107
火。这也是一个补充证明：相同的项在不同系列的神话中是会颠倒的。在查科关于大火的神话中，仅存的树是阿尔加罗布（algarrobo），这是一种非常好的豆科粮食作物。在伊普尼那的神话中，仅存的是卡西亚树，这也是一种豆科植物，但是人们吃它不是把它当作食物，而是当作泻药。最后，扔石头者，即引发大火者，在阿尤雷人的神话中是夜鹰，而在伊普尼那人的神话中则变成了鹤。

这些神话是具有转换关系的。我认为不会有人对此提出异议：由（甚至烧焦河流的）灼热的沸水引发的世界大火的观念并不能代表转换的最初状态。倒是唯有无意识的运算达到了由火本身引发大火的初始状态可以提供论据。由此我们可以更好地理解到，伊普尼那人的神话发生在一个反向的世界里。在这个世界里，陶器先于制陶术而存在，用于反烹饪，而引发大火的是沸腾的水，而非火本身。

犹费那或塔尼木卡部族是哥伦比亚东南的小部族，属图卡诺语 108
族。他们有一个与伊普尼那人神话相对称的神话。在这个神话中，树懒是漫漫长夜的制造者而非长夜的战胜者，是挨饿者而非为印第安人提供粮食者。在他还具有人形的时候，他爬到一棵树上，从上面顺着一根藤条直抵天空，他抓住太阳，将太阳遮蔽。大地陷入深

沉的黑夜中。此时大雨开始滂沱而下，这是树懒老人在撒尿。洪水泛滥，淹没世界，再没有任何可食之物。一个米克朗德拉植物（micrandra，一种大戟科植物）的果实落到水里，使水沸腾。人们用一些投射物投击树懒老人，终于将他碎成两半。一半掉到水里变成水鸟，另一半挂在树枝上变成二指树懒（choloepus）（图 4）。太阳重又大放光辉。



图 4　二指树懒
（根据 VOGT 1884 图 240，P. 496 的图复制）

一个神话的人物分为水鸟和树懒两部分，这点特别引起了我们的注意，因为在伊普尼那人的神话中，鹤的首领和树懒便是相互对立的一对。

上乌拉圭的乌木蒂那人从语言和文化上看是波罗罗人的近亲。

在他们的一个神话里，也出现了在塔尼木卡人神话中的那种沸水，
这沸水也扮演了在伊普尼那人的神话中引起大火的同样的角色。这 109
种沸水是属于水獭的，水獭也是一种水中的创造物。在那太阳和月
亮作为朋友友好地生活在大地上的时代，河中水獭（pteronura bra-
siliensis）拥有一些盛满沸水的大锅，用来烹煮它们捕捞上来的鱼
类。太阳对一鼎最漂亮的大锅垂涎三尺，便变成老鼠，把它偷走。
因为它太重，也太热，太阳不得不唤来月亮帮忙。月亮笨手笨脚，
失手把滚烫的大锅摔到地上。大锅里的水烧着了森林。为了避开大 110
火的烈焰，太阳变作加维亚欧-特苏雷吉洛鸟（gavião-te sourejro，
一种尾巴上拖着两支巨大羽毛的隼鸟，这个神话是从葡萄牙语搜集
来的），月亮变成了卡鲁吉恩巴鸟（carujinba，“小猫头鹰”）。但是
月亮没有飞越大火，而是躲在了树丛中，结果被烧死了。太阳拾得
遗骨，让好友复活了。

这两种鸟可能是大夜鹰和小夜鹰的对偶物或组合变种。在热带美洲，有些夜鹰就像前一种鸟一样，尾巴上长有两根长羽毛（葡萄牙语是 curiango te soura，genre Macropsalis 和 Hydro psalis），我们也遇见过一种（见第 3 章），它被称作夜猫子而似乎该是一种夜鹰。这两个科的鸟都有夜间活动的习性，也都有柔软的羽翼，飞起来寂静无声。在波罗罗的神话版本中（《生食和熟食》，标号 M120），不是水中哺乳动物，而是水鸟，把所有的饮用水都保存在一些巨大而沉重的陶罐里。太阳来要水喝，它举起一个陶罐，失手把罐子摔破，水流遍地。众水鸟十分生气。由于太阳的热气扑面而来，水鸟们摇动扇子，生出一股大风，将太阳和月亮卷到空中。太阳和月亮再也没有从空中返回。这与希瓦罗人的神话一样，天上的世界与地上的世界由于一场星宿与一只或一群鸟的争吵而最终分离开来。在这个神话中，鸟是涉禽，在希瓦罗人的神话中，鸟是夜

鹰。这种争吵或因陶器而生，或导致了用以制造陶器的陶土的出现。

这里附带说明一下。很显然，波罗罗神话中所说的水罐里盛的
111 饮用水代表文明之水，如果可以这样说的话，这也是讲述灶火起源的神话中的灶火的对应物，这个对应物是“解开水之谜的关键”。在南美洲，许多关于灶火的神话都说，灶火过去归美洲豹所有。而在这个神话中，烹饪用水——人们饮用的水，过去归水鸟所有。美洲豹失去了火而被罚终生吃生食。水鸟失去了文明之水而被罚在湖泊沼泽的自然之水中摄食。让我们听一听波罗罗人神话所说的吧：“你们不再需要水罐。从此以后，你们将是水鸟，将在湖泊里觅食，吃螃蟹，吃鱼，吃淤泥，吃水生植物。”

这里显然将自然与文明区分开来，而且是通过陶器将它们区分开来的。从伊普尼那神话结尾的一个细节中也可以得出这种自然与文明区分开来的结论。这个神话说，此后，鹤的首领将惩罚那些懒惰的种植者。[1] 在我们提到的这个神话之后还有另一个神话，编辑在《波罗罗百科全书》的第二卷中，很像是后来搜集到的。这另一个神话谈到对疏于耕作的人的惩罚。由此看来，神话在农业与陶器的使用（更准确地说是正确使用）之间建立了一种联系。

让我们还是回到所有这些神话的动物主角上来吧。水鸟占据了在其他神话中由夜鹰所占据的位置。这些神话也与这样一个时代相关：由于水鸟的缘故（波罗罗人神话）或出于树懒的原因（伊普尼那人神话），仍生活在地上或被投到地上的太阳永久地升上了或重
112 又升上了天空。与伊普尼那版本反向的塔尼木卡版本遵守了相同的概貌，只是将各个项做了不同的布置：一个人物将太阳与大地分离；为了回到正常状况，这个不吉利的家伙被截为两段，一段产生

① 法语中耕作与文明同为一词：culture。——译者注

了一种水鸟（神话讲述者用西班牙语的粗俗语言称之为“坡利科达瓜”，perico d'agua)，另一段生出树懒。在完成了这种逆退式推论之后，伊普尼那人神话所展现的偶对（见第6章）便得到恢复。

在哥伦比亚和巴西边境的另一侧，在里约索利涅埃斯生活着图库那人。他们从语族上看是孤立的，但与塔尼木卡人相去不远。他们有一个神话与塔尼木卡的神话惊人地相似。世界之初，大地一片黑暗，因为有一棵赛巴属（ceiba）的大树（塔尼木卡人神话中那个可鄙的人物攻击太阳而攀援的似乎是同一种树）遮住了天空。夜猴每天来到一棵叫做阿拉拉图库比（arara tucupy，一种豆科植物）的树上采食果实。它在树根旁大便，粪便每次都闪出光亮。作为种植英雄的主人公用果实的壳轰击树冠，使得树冠千疮百孔，漏进点点亮光。这就是星辰的起源。

主人公和他的弟弟确信大树之上是一片光明，于是在蚂蚁和白蚁的帮助下将树干截断。大树悬在天穹之中。主人公不明白是什么东西抓着大树。小松鼠发现是一个二指树懒紧抓着不放。主人公把蚂蚁投进树懒的眼睛里，树懒手一松，大树跌落下来。

这里我们对阿拉拉图库比做一个说明。这种豆科植物有非常小的荚果，只有动物才吃。在人看来，这是一种非食物，它既与牧豆 113
树、也与山扁豆树相对立。牧豆树的荚果是查科省产的一种非常好吃的食物，而山扁豆的果实就像我曾说过的那样用作泻药，也就是说这是一种反食物。这三种豆科植物似乎形成了体系，就像出现这些植物的神话本身一样。还剩下一个有关米克朗德拉的问题。米克朗德拉不是豆科植物，它究竟派何用场，我这里也缺乏资料。但是考虑到南美洲大戟科植物通常都用作泻药或催吐药，我们可以把米克朗德拉看作是山扁豆的一个变种。

我们还记得，在伊普尼那的神话中，树懒为了让挨饿的同伴充

饥而将大树上采集到的籽粒扔到下面。树懒是食物的提供者——但是就像我刚刚提到的那样，他所提供的是山扁豆的籽粒，也即一种反食物。他作为食物提供者的做法与他排便的做法是反向的。我们在下一章中将验证这一点。同样，夜猴发光的粪便预示了树懒的粪便。我们后面也将看到，当树懒不能下到地上排便时，他的粪便便成了冒火的彗星或流星。

这样，舞台布景就搭成了。我们将让树懒粉墨登场，站到前台。

第七章

树懒，宇宙学上的象征。树懒的粪便。印第安人的学问和博物学家的学问。树懒与夜鹰间的相应关系与对立关系。制陶与织造。 115

塔尼木卡、图库那、伊普尼那等印第安人赋予树懒一种宇宙的功能。这种功能在塔卡纳人的神话中表现得更为突出。塔卡纳人居住在更靠南部的东玻利维亚，从语言上看可能与帕诺语族的人有亲缘关系。正如我们随后将印证的那样，塔尼木卡、图库那和伊普尼那的神话构成了一个神话学体系的边缘，这个神话学体系的基础在热带和亚热带的美洲，主要位于安第斯山一线，然后折向东北直至圭亚那。

以下就是塔卡纳人给我们讲述的故事。在人类还不认识火并以风充饥的时代，一个印第安人给他的两个儿子带去一只树懒。这个动物几乎整天呆在达维树上（davi，一种木棉科树木，就像塔尼木卡人神话中的树一样），吃上面的树叶。孩子们逗它，不让它到树
116 下大小便。树懒生气了，威胁说要杀死两个孩子，还要杀死和他们在一起的许多人。孩子们不管不顾，继续折磨它。它摔到地上，排出粪便。这时，大地开始冒烟，火焰窜出，大火燃起，地面张开，整个人类遭到灭顶之灾。

但终究还剩下几个幸存者，其中一个是一位老妇人。老妇人认为这场灾难的起因是孩子们阻止树懒下树排便。她解释说，当树懒需要排便时，就应该让它从容地下到地上。

当大火熄灭时，一个新人类的成员们顺着首尾相接的木棍攀援而上，从地下的世界冒了出来。这些人比我们现在的人要小，但不管怎么说，也是我们的祖先。雄性树懒背上留下的黄斑就是大火烧过的痕迹。要不是发生了大火，人类还一直以风为食呢。

一些同类神话的不同版本也采纳了老妇人的理论。当树懒需要下到地面上排便时，如果下得太快，或摔了下去，它就会把地砸个大洞；而如果它在树上排便，粪便就会像彗星一样撞击地面。这样，大地就会旋转，人类就会死亡，要不然就是地面崩裂，大水喷涌而出，淹毁世间万物。

据另一个版本说，赤吼猴（图5）住在一棵大树上，吃上面的叶子，在上面随意大小便。它看到邻近树上的一个树懒总是下到地面上去大小便，感到十分诧异，惊问其故。树懒回答说，如果它像它们那样在树上大小便，大地就会被颠覆，伊宰地-德哈（直译“太阳人”，为地下世界的居民）就会升到地面上去，而现在住在地面上的人就要生活在地下。为此，树懒总要从树上下到地面上大小便。

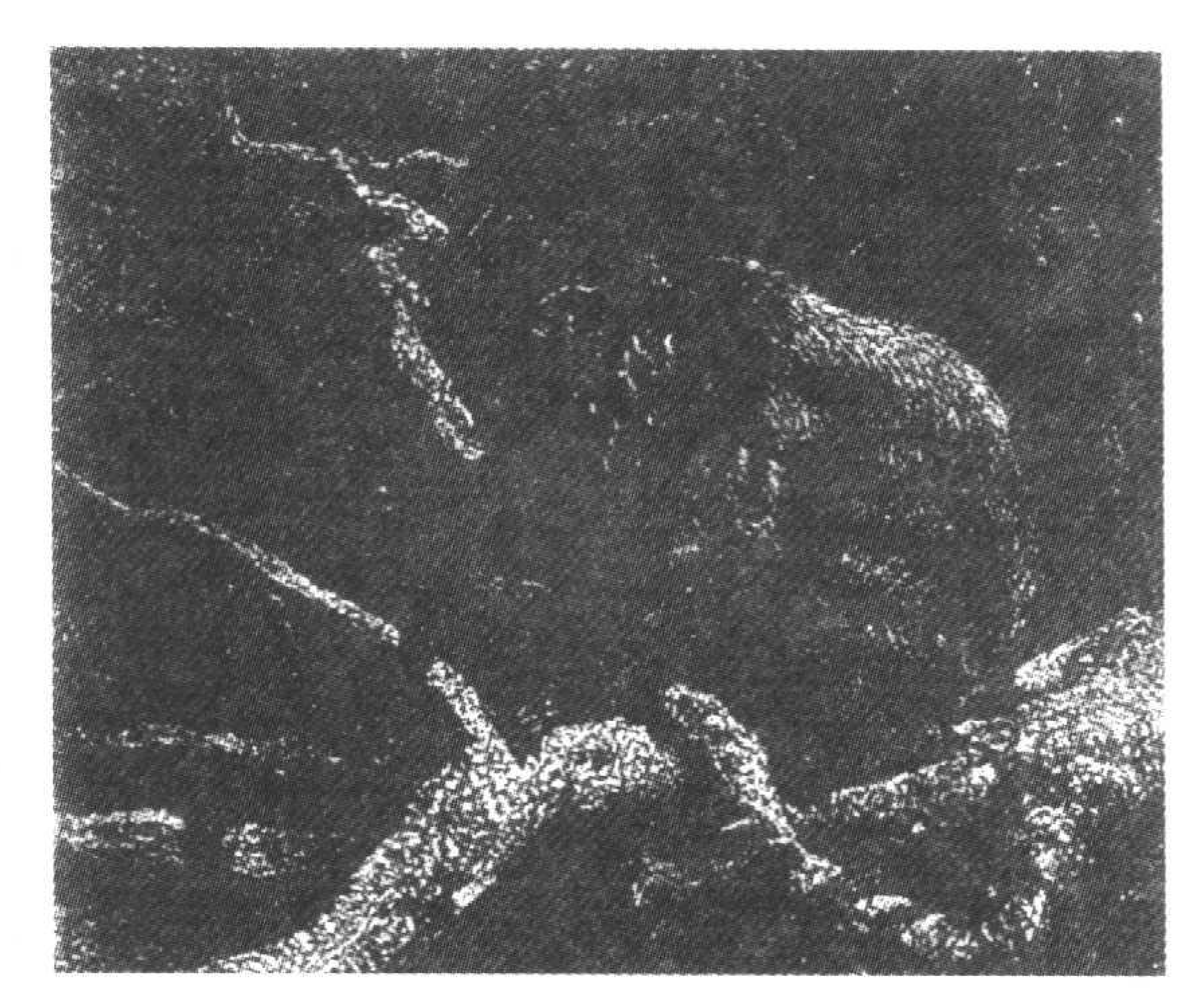


图 5 赤吼猴

（根据 VOGT 1884 图 14，P. 50 复制）

我们都还记得，在阿楚阿尔人的神话中，后来变为树懒乌努西的那个神奇宝贝受到孩子们的虐待，顺着一根空心竹子的内沿下到地里。他在竹子里每走一段路，就排一次粪便，竹节由此而生。在同一神话的另一个版本中，希瓦罗人的一个族群阿加鲁纳人为他造出了肠腔之气。 117

塔卡纳人对树懒有一种说法，在圭亚那也有类似的说法。在圭亚那，小树懒（bradypu triactylus）被称作库比特里希（kupitrisi），意为“太阳树懒”，因为它的两个肩胛之间有一块黄色的斑点。同样由于这块黄斑，巴西农民称它为埃德邦廷胡（ai de bentinho），意 118
为“穿黄背心的树懒”。在卡利那人的语言中，短语库皮特里斯宇曼（kupitrisi yuman）的意思很可能是“树懒的父亲”，是指旱季开始时在地平线上低垂的一个星宿：“加勒比人说：‘树懒（此星的名字）下到地面上大小便了，它有一年没屙屎撒尿了。’当这颗星接近地平线时，树懒就发出叫声，所以人们把这颗星叫做库皮特里斯

宇曼。”

亚瓜人（图库那人的近邻）认为，有两个从女人的经血中出生、长着人头的树懒，在两端支撑着世界。它们一动，世界就会失去平衡，就会摇摆晃动，就会使大难临头。

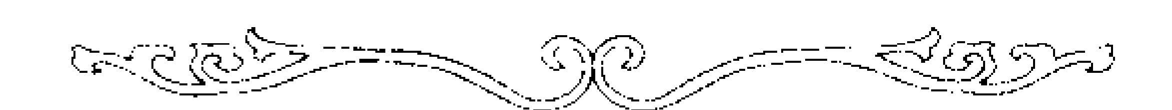
在安第斯山山麓，在希瓦罗人和塔卡纳人生活的地区之间，生活着坎帕人和马齐关嘎人。它们用树懒的名字称麦哲伦云。马齐关嘎人说，那是在月亮照亮大地之前世上唯一仅有的天光。

那些以波罗诺米纳利为主人公的神话似乎也赋予了树懒一些天文学的内涵。波罗诺米纳利是印第安巴雷人的种植英雄。巴雷人属阿拉瓦克语族，居住在巴西与委内瑞拉交界的地带。我在另一本书（《神话学》，Ⅰ.170，Ⅲ.103，Ⅳ.377，462）中明确指出过波罗诺米纳利这个人物所表现出的与月亮的亲缘关系。此人是追逐女人的浪荡鬼，印第安人非常嫉恨他，都恨不得杀死他。他战胜了一个又一个印第安人，将他们变成动物，或让他们具有动物的外形和生活方式，好与野兽为伍。最后他遇到树懒。树懒略施小计，表白说自己对他毫无恶意，将他骗到树的上面，然后一把将他推下去。波罗
119 诺米纳利重重地摔了下来，像流星一样把地面砸穿，到了地下的世界。这时树懒欣喜若狂，认为自己成了“太阳、月亮、星辰、大地、水源、飞禽、走兽等万物”的主宰。它本想吃掉这个波罗诺米纳利，用他的一根骨头做横笛，吹出魔曲引诱少女。

蝉在地下的世界里收容了波罗诺米纳利，并答应他说，当夏末新月初显时，它们这些蝉将重新返回地面（蝉季在8月～9月），到时候将把他带回地面。这一天来临了，蝉通过一支吹管把波罗诺米纳利送回地面。他看到树懒正对着月亮唱歌并吹嘘已将波罗诺米纳利杀掉。波罗诺米纳利将吹管里的箭刺射向树懒，树懒掉进地下的世界。波罗诺米纳利爬到树上，摘下树懒的吊床，扔到地上。吊床

变成人们现在看到的这种树懒。波罗诺米纳利说："你再也不能对着月亮唱歌了。从此以后，你只能在夜晚的寂静中发出呼哨声。你将是树懒的首领。"

波罗诺米纳利的神话流传很广，流传范围包括离塔卡纳人居住地很远的巴西北部、委内瑞拉南部和圭亚那，并有许多版本，主人公的名字不尽相同，细节略有差别。但是无论在何处，故事的基本情节都惊人地相似。波罗诺米纳利被树懒从树上推了下来，并像流星一样砸穿地面，他这时所扮演的角色，正是塔卡纳人神话中的树懒从树上排便时粪便所扮演的角色。在这两种情况中，我们看到的都是大地裂开，通往地下的通道打开了，从地下的世界里冒出创立新世界的伊宰地-德哈，或是冒出标志着季节变化的蝉。 120



由此看来，从东玻利维亚的塔卡纳人到圭亚那的卡利那人，包括中间一系列的族群，在他们所有人的神话中，树懒都扮演了宇宙学上的一个象征性角色。在塔卡纳人的神话中，树懒的这一角色明显地与它的习性联系在一起，特别是在排泄功能方面。在其他各地族群的神话中，也莫不明显地表现出这种联系。

就像我们就夜鹰提出的问题一样，我们现在应该提出的问题是，这些赋予了树懒特殊习性的神话是采用了经验推演呢，还是采用了先验推演？答案是非常明确的，因为我们所看到的神话都非常清楚地显示出，印第安人是极其出色的博物学家。

从 16 世纪到 18 世纪，乃至到更后的时代，旅行者们一直处于一种半是观察、半是想象的阶段。虽然如此，我们仍可将 O. Y. 瓦勒戴斯于 16 世纪前半叶所做的记述与波罗诺米纳利让树懒所遭遇的命运两相对照。这位旅行家写道："它（树懒）与世界上任何其他

动物的发音都不相同。人们只是在夜间才能听到它的声音。可以说，那是间或发出的一种持续的歌声，由 6 个下行音阶组成。它发出的 6 个‘哈’声，第一音最高，随后依次变低，就像拉、索、法、米、来、多。”一位当代的博物学家更加直接地证实了神话中树懒
121 的特征是与实际相符的，至少对于小树懒属的树懒是如此：“那叫声就像是升半音的来，持续几秒钟，那些动物只对这个音有反应，对米、法、多，甚至对没有升半音的来，都没有反应。”

16 世纪一位叫乌劳阿的旅行家曾明确指出，树懒在树上把采集到的果实扔到地上，然后把身体缩成一团，滚到地上，吃扔下来的果实。这与特讷特哈拉人的一个神话中的树懒也是相符的。两个世纪之后，尚伯克说，树懒不能在地上行走，只能在树枝间活动。这些说法可能有些相互矛盾。但是所有博物学家的观察在一点上都是肯定的：树懒排便的方式正是塔卡纳人的神话中所描述的那种方式。

在对捕获的树懒进行观察时，人们发现它们“每 6 天排空一次膀胱，并以同样的间隔排空结肠。在它们的后部浇冷水，可以引发它们排便。排便时，它们脚掌着地，一动不动。我们学会用冷水引发排便的技术之后，每三天使用一次”[1]。这怕是有点殷勤过度了吧。据其他一些观察家们说，树懒的消化周期可长至 8 天，甚至 10 天。“在这段时间里，树懒体内积存了大量的粪便，然后一次排出。粪便是直径约 1 厘米的一粒粒硬壳粪蛋，非常干燥，由纤维物质构成，呈黑色，总重量可达 1 斤到 2 斤[2]。树懒的胃容量很大，装满时大如人的脑袋，重量占体重的四分之一。”

---

① 这里，我再次对弗朗索瓦。布尔利埃尔教授表示衷心的感谢。他 20 年前为帮助我备课而向我提供了有关树懒生物学资料的查询表。

② 法国古斤，约为 450 克。——译者注

我们再来看一看这个记述："在一场暴风雨过后，我在一个野 122
生榕树（德语为 wurgfeige）的密林中观察到 4 个树懒从不同的侧面沿着藤条往下爬。它们爬到地面上时，就在其他树懒排出的一堆粪便上开始排便。这个行动持续了很长的时间，每个树懒都排出一大堆东西。排便时，它们蹲在地上，上半身抬起，抓住一些树根，多是双眼紧闭。它们对我们这些看热闹的人似乎视而不见，根本不予理睬，未受任何影响。我不知道是否可以这样认为，所有的树懒都在地面的某一特定地点排便。它们同时下树排便，可能是因为暴风雨过后，气温骤然下降，使得它们的肠蠕动加剧。"

作者拿不准他的观察是否具有普遍性；但是其他博物学家证实了他的观察，指出树懒总是在同一地点排便，无论是在自然状态下，还是在被捕获期间，莫不如此。这也正是塔卡纳人的神话所显示出的情景。当舒阿尔人想捕杀树懒以取其头进行干缩加工时，他们总是这样哄骗树懒从它所在树上下来："朋友，下来，下来啊，下到这地方你可以安安静静地大便啊……"关于树懒与暴风雨中气温下降的关系，有圭亚那阿拉瓦克人的一句谚语为证："树懒动，大风吹。"欣古河流域的特鲁迈人用"孙特"（sunt）一词称树懒，这个词也指"大风"。他们认为，树懒是风的主人，能引发大风。

树懒大便间隔之所以很长，也是因为它们吃得很少，有时隔天 123
进食，有时甚至一连几天不吃东西。我指出过，小树懒几乎只吃塞罗比亚（ceropia）树的叶子，二指树懒的食物倒是更杂一些。

这种饮食节制并未逃过古代旅行家们的锐利目光。他们有时从中得出了非常极端的结论。特维是这样谈论树懒的："还有一件事值得我们注意，那就是在世的人（意为人在一生当中）从未见过树懒吃东西，虽然这些野人寿命很长，本能够看到它们是否吃食。这是他们自己亲口告诉我的。"也是在 16 世纪，欧维埃多·伊瓦尔德

宣称："我家里有一只树懒。就我看来，这只动物一定是吃空气，我没看到过它吃任何东西，它只是不断地将头和嘴转向来风的方向。"仍是在这一时代，莱里这样说："我不仅听到野人说，也听到在这里居住过多年的翻译说，无论在田野中，还是在家中，人们从未见过这种动物吃食，以至于有人认为它们是靠吃风为生的。"一些吃风的生物已在我们的途中出现过（见第7章）。我们很快还将看到它们。

124 树懒由于有一个贮存大量粪便的宽大的直肠袋，所以能够长期不排便；它们吃得如此之少，竟使人误以为它们只是靠吃空气为生。这就再次证实，一些初看上去是那么荒谬的神话的思辨是建立在非常实证的动物学和植物学知识基础之上的。如果人类不是随时随地地对自己周围的事与物表现出强烈的好奇，他们很难获得这些知识。但是神话的思维超越了这些观察。神话思维从观察中得出一些并非经验使之有效的推论，而是一些符合想象和感想的推论。

按照圭亚那加勒比人的看法，就像我将提到的其他一些超自然的动植物一样，树懒没有肛门，更准确地说，它们不再有肛门。当世界秩序最终建立之时，人们让动物参加了一场游泳比赛。树懒失败了，因为它不断地放屁，只得用一个泥土做的塞子塞住它的肛门（树懒在地面上拖着腿行走，但水性很好）。就像北美洲神话中的夜鹰一样，树懒一开始就有肠道胀气，不同的是它失去了放屁的能力。既是通过肛门的阻断，也是通过口欲的缺乏（据说树懒吃得很少或根本不吃东西），神话将树懒与夜鹰置于一种既互相关联又互相对立的关系之中。



这并不是神话为建立这种双重关系而采用的唯一方式。在莫多

克人的神话中，有一个人物可与其他加利福尼亚神话中的夜鹰相比，他是一个蹩脚的猎手，为了喂养他的老婆们，竟从自己的腿上割下肉来。在南美洲，曼都鲁库人神话中的一个印第安人就与此人物相应，此人以同样的方式行事：打猎时，他躲开同伴，从自己的 125
大腿上割下一块肉，谎称杀死了一只鹿。同伴们跟他的梢，发现"他只是带回了自己腿上割下的坏肉"。此人看到自己的把戏被揭穿，羞愧难当，一头扎到吊床里，裹住身体，并紧手脚，变成世上第一个树懒。特纳特哈拉人确实也有一个关于乌龟的同样的故事，但是在他们生活的这个地区里，许多同类的亚马逊神话却用树懒替代了乌龟。在亚马逊神话里，树懒嘲笑了美洲豹。在塔卡纳人的神话中，树懒和乌龟也是可以对换的。在这些神话中，树懒或乌龟接受有反对吼猴的任务。

夜鹰与树懒都与嫉妒相关。我已经阐述了夜鹰与嫉妒的关系。圭亚那的加勒比人说，树懒生来就是嫉妒的，它实际上就是这种情感的化身。许多不同的神话都把雄性或雌性的树懒说成是一个人的情妇或情人。雄性或雌性的树懒都表现出极大的嫉妒。例如，在阿拉瓦克人的一个神话中，主人公树懒便百般折磨他的情妇，抓她，揪她的头发，而这仅仅是因为有个印第安人发现他们在一起并偷看了他们。这个印第安人杀死了树懒，在妇人身旁取而代之。曼都鲁库人的一个神话讲道，有一个名叫阿拉拜尔的树懒小姐，对一个印第安人同她套近乎感到不胜厌烦。为了摆脱他的纠缠，她想出一个借口，指责说他的第一个老婆，要不就是村里的其他什么女人笑话过她，或是将会笑话她，说她牙齿太黑。这是无端的指责。这种无中生有的做法，是树懒氏族的传统，这个氏族的成员都是一些喜欢撒谎、喜欢嫉妒、搬弄是非和相互攻讦的家伙。在我前面提到过的 126
一个神话（见引言）中，秃鹫们由于对树懒的妻子垂涎三尺，而对

树懒嫉妒万分，千方百计地企图除掉他。但是树懒战胜了秃鹫们加给他的一个又一个的考验。他用吹管当排水管抽干了一个湖泊。他还从一个蜥蜴的窝里逃走，避开烧身的大火。这个蜥蜴窝与一条长长的通道相接，他从中出来时，已在自己的家附近。

树懒和夜鹰之间还有着一种既关联又对立的关系：两者都与技术活动联系在一起。我们已经看到，在希瓦罗人的神话中，夜鹰与陶器的起源有关。树懒与织造有关。有一个塔卡纳人的神话讲道，在树懒和人还很相似的那个年代，两兄弟中弟弟爱上一个树懒女。这个树懒女善织吊床、布袋和腰带，没有哪个女人能比得上她。哥哥讨厌这个弟媳，可一直没能破坏这段姻缘。神话最后总结说，树懒女都是灵巧的织女和贤惠的妻子。前面提到的维维人的神话非常肯定地说，最初只有印第安人和树懒会制作纤维编织的衣裳。

但是，在贪欲和阻留方面，在口的特性和肛门的特性方面，这两种动物却是对立的。只要我们了解到这一点，就足以使我们接受这样一个结果：如果第一种动物与文明的两大技艺中的一种建立起关系，那么第二种动物就理应与另一种技艺建立起关系。不过，树懒与织造建立起关系，却有着更为直接的解释。

树懒头朝下倒悬在树枝上（这是它们习惯的姿势），很像一张
127 吊床。在前面讲述的曼都鲁库人的神话中，树懒就是睡在吊床里并渐渐与吊床融为一体的一个人物的化身。波罗诺米纳利的神话说，一个吊床变成了动物，那是世上第一只树懒。

我们还可以得到进一步的解释。瓦劳人的神话（《从蜂蜜到烟灰》，标号 M327）将一个印第安人的两个妻子相互对立起来：一个是心灵手巧的纺织娘，但是不能生育；另一个生育力很强，但是什么活儿也干不来。前者不孕、善织，这完全属于文化的一面。后者刚好相反，则完全属于自然的一面。南美洲印第安人对排泄功能的

控制给予了一种社会的和伦理的价值。据一些人的观察，在某些族群中，人们醒来后做的第一件事就是呕吐，把夜间滞留在胃里的残存物吐出来。几乎在南美洲的每一个地方，印第安人都喜欢把排大便的时间推迟到夜色降临时："他们比白人更懂得控制自己的自然需要，而且似乎都在遵守着一句格言。一位名叫圣卡罗斯印第安人用结结巴巴的西班牙语告诉了我这句格言：'Quien caga de manana es guloso'，意思是'贪嘴的人才早晨大便'。"屈从自然需要而不加节制，就表示自己是社会的不良分子。

人们在排泄功能方面所表现出的这种阻留，是一种美德。瓦劳人的神话通过纺织娘的不孕而将这种阻留转移到生育功能的范畴之内。从作为美德的排泄阻留这个角度上看，吃的很少、排便间隔很长而又总在同一地点排便的树懒，让人觉得是自然界中一种很有教养的动物，堪称印第安人的文明楷模。为此，印第安人将织造这一特殊的本领赋予了树懒，这是毫不足为奇的。织造，这是文明大技 128
艺中最为复杂而精妙的技艺，是使原始技术水平的社会臻于高度完美的技艺。

第八章

129 寻找动物元素。食蚁兽，树懒的相关变种。没有肛门或口的红色小矮人儿。松鼠、蜜熊、貘、负鼠。林栖动物论。

我曾指出，树懒不堪忍受温度骤变之苦。人们拥有对二指树懒的准确测量数据。其平均体温为32℃，当气温降至10℃到15℃时，其体温降至20℃，此时它处于昏迷状态。当气温为30℃到40℃时，其体温升至40℃，此时它处于高烧状态。这种特殊的生理状况将树懒的生活区域限制在美洲大陆气温变化不大的赤道地区和热带地区。

因此人们不会想到在北美洲看到树懒。假定南美洲神话讲述的这种动物，或者说在南美洲的神话

中占有重要地位的这种动物，在另一半球的神话中也有对等物，那么我们的问题就可以集中到一点上：找出这个对等物是以何种面貌出现的。

在寻找的过程中，始终有一个必能找到对等物的坚定信念指引着我们。因为我们知道，神话思维在类似的情况面前是绝对不会束手无策的。在地理、气候、温度、动物、植物等万物各异的广大空间中，神话思维必能物色和选中我在《裸人》中所说的一些“动物元素”，也就是具有一种符号意义功能的动物种类，这些“动物元素”可以使神话思维活动的形式保持不变。在迁移中扩展到两个美 130
洲的族群，总是有意识或无意识地在努力发现着那些类似他们在另一种气候条件下所了解的动物种类、属类或科类。或者是，当他们没能发现这类动物时，他们便会找到可替代这类在新环境中并不存在的动物的一些动物，而这类动物在旧环境中的优势关系在新环境中并不改变。

在南美洲的炎热地区，神话思维选中了树懒，这是因为它在生理学上和动物生态学上的特异表现给人以强烈的印象；但是，毫无疑问，这也是因为它们那种腹部对腹部、持续几小时的交配方式给人以强烈的印象。这种交配方式很容易被观察到，而它在野生哺乳动物中又极为罕见，这便促使人们赋予树懒某些人的成分。然而，即使是在南美洲，别的一些动物也可以具有用来完成树懒所完成的同样的符号意义的功能。从这个角度上看，这些动物扮演了相关变种的角色。

食蚁兽或者更准确地说食蚁兽之类即在此列。食蚁兽名下有几个属种，就像树懒一样，属贫齿目的异关节亚目。属种的不同在于身体高度的不同和爪指数目的不同。身躯巨大的食蚁兽被称作大食蚁兽，学名为 mecophaga jubata，是生活在美洲大草原上的一种动

物。小食蚁兽学名为 taandua tetradactyla 或 cychopes dorsales，是林生和林栖动物。一些神话所提到的食蚁兽的属种往往是不大确定的。美洲印第安语对食蚁兽的叫法不同，有的用不同的前缀加以区
131 别。古埃吉指出，在加勒比语中，“大食蚁兽的名称是瓦利斯（warise）或瓦利姆（walime）”，似乎与二指树懒的名称有些渊源，与貘的名称也有些关系。后面我们在谈到貘时，还将谈到名称的问题。杰语族的成员苏亚人不吃树懒肉。据他们说，这是因为树懒善于装死，他们也像圭亚那的阿拉瓦克人一样，将它看成不祥之物。他们正是这样称呼食蚁兽的，叫它为“不祥的家伙”或“不祥的食蚁兽”。属图卡诺语族沃佩斯的巴拉萨纳人对大食蚁兽的解释与舒阿尔人的解释如出一辙。巴拉萨纳人说，是一个人因迷醉于烟草而变成了食蚁兽。圭亚那阿拉瓦克人说，两个印第安人冒险尝了木薯酒——神曾警告过他们要当心酒的力量，一个变成三指树懒，一个变成二指树懒。据亚马逊河流域一带的神话说，巫师用树懒的指甲或食蚁兽的指甲——版本不同而说法不同——做首饰，可以具有日行千里和呼风唤雨的本领。

博物学家明确指出，学名为 cycopes didactylus 的小食蚁兽有些地方和树懒的特点很相似：体温低，行动异常缓慢。就像人们观察树懒所得出的结论那样，神话断言或者至少认定大食蚁兽大便困难。神话的这种认识也是建立在一种经验依据之上的：“（食蚁兽的）粪便有一种独特的气味和一种独特的形状。粪便外表包着一层坚韧的、不透水的软膜，像是裹着一层黏液，它可以保持粪便形状不变，即使在水中也不变形，而食蚁兽是经常往水里排便的。”这
132 位观察家随后说道：“食蚁兽的情况与树懒这类异关节亚目的动物一样，之所以能积累大量粪便之后再排出，可能就是因为这层外膜阻止了粪便吸收那些富蛋白质食物中不消化的残渣所分解和释放出

的物质。”

无论这种科学假说是否站得住脚，无可置疑的是，神话从排便困难和间隔时间长的这种现象中看到两种动物的共同特点：食蚁兽和树懒一样，被说成没有肛门，因此只能吃一些小昆虫。据另一些神话说，食蚁兽根本不需要肛门，因为它的嘴很小。还有一些神话肯定地说，它的头和屁股不易分辨，人们永远也搞不清它是正面对着你呢，还是后面对着你。基于同样的思路，坎冈克罗阿多人认为，造物主是在匆忙之中造出食蚁兽的，这还是一个没有造好的动物。塔卡纳人相信，食蚁兽的屁股发出一种令巫师们兴奋的强烈气味，这也并非是缺乏经验基础的无稽之谈。据前面的那位博物学家说：“这种像屁一样的气味如此之强烈，致使凡是闻过此气味的人在森林里一嗅到此气味就能识别出来。”马基里塔雷人在他们的神话中对此就有所描写。

塔卡纳人将树懒和小食蚁兽视为法力无边的巫师。对食蚁兽的这种看法从亚马逊河流域返回到巴西南部。从前，小食蚁兽讲各种
各样的语言，还将它们的歌曲和舞蹈教给了坎冈克罗阿多人。但是 133
后来小食蚁兽变得太老了，已讲不出话来。我们还记得，塔卡纳人、希瓦罗人、伊普尼那人等族群都把树懒当成人类的祖先。坎冈克罗阿多人则把小食蚁兽当成人类的祖先，为此他们禁杀食蚁兽。但是巴拉圭的瓜拉尼人的看法却不同。他们认为，月经期的姑娘和分娩期的妇女只能食用一种肉，那就是食蚁兽的肉。一者是禁杀，一者是准食。二者虽然不同，却是建立在极为相近的认识之上的。瓜拉尼人提倡吃食蚁兽的肉，自有其理由，这个理由基于这样的一种理论：食蚁兽的肉集中了所有的肉的精华。食蚁兽是一个浓缩了的创作。从查科到亚马逊河流域，它一直都被看成是雌性动物；或者这样说似乎更准确：它是能够单性生殖的单一性别的动物。“你

的生活中将没有女性，”塔卡纳人的创世神对它说，“你将独自生育后代。”



食蚁兽的例子足可以证明，即使是在同一个地方，选来完成符号意义功能的动物，也可以或是由另一些动物所伴随，或是由另一些动物所替代——这另一些动物充当了替身，或只是应声虫而已。在北美洲，食蚁兽并不比树懒更多。当我们面对如此纷杂的情况时，我们怎样做才能知道，在美洲大陆的北半球，是否存在这样的一些神话：它们与南半球那些把树懒放在首位的神话同出一源而两厢对应呢？

134 我们还是再研究一下相关的神话吧，特别是那些将树懒的宇宙角色表现得更为突出的塔卡纳人的神话。我们还记得，这些神话特别强调了树懒的苛求。它必须不慌不忙、从容不迫地从树上下到地面之后进行排便。如果哪个不逞之徒强迫它在树上排便，或是它从树上跌落下来，它的粪便或它的身体就会像流星一样撞击地面。大地将会被撞裂，从深渊中窜出火焰或涌出洪水，将人类毁灭。要不然，大地就会颠覆，地下世界的太阳人，也就是伊采地—德哈人，就会从地下转到地上，占据大地的表面，而人类就将转到地下代替他们。有一个神话版本就非常明确地指出了这个后果。当大火熄灭时，另一个人类从大地的深处冒了出来，虽然他们比现在的人小，但他们终究也是现代人的祖先（见第 7 章）。

还有一些神话为我们介绍了这些伊采地—德哈人的情况。神话谈到一个印第安人，在经历了不同版本描述的不同曲折之后，他进入了一个犰狳的洞穴，走出来时已到了另一个世界。这是伊采地—德哈人生活的世界。他们是没有肛门的小矮人儿。有人说这些小矮

人儿靠闻菜肴气味生存，更有人说他们以水为食。

对于这些小矮人儿来说，黄蜂大得就像印第安人，野兔大得就像美洲豹。这个不速之客把他们从黄蜂和野兔之类的敌人之中解救出来。但是伊采地—德哈人看到他排便时，恶心得要死，于是就把 135
他打发走了。他在犰狳的引导下回到大地的表面。[1]

就这样，神话在三个方面把树懒与一个没有肛门的小矮人儿族联系在一起。首先，从某种意义上说，树懒也是小矮人儿族中的一员。在第一个人类以风为食的那个时代，树懒既已出现在大地上，他是这个像他一样以风为食的人类中的一部分。此外，就像伊采地—德哈人一样，树懒也是没有肛门的。最后，树懒引发了第一个人类的消失，并由此而引发了伊采地—德哈人的取而代之。正如我们刚刚看到的，除了身材之外，第一个人类与伊采地—德哈人几乎别无不同。

希瓦罗人也在他们的神话中将树懒与一些小矮人儿和地下的神怪联系在一起。菜园精灵门奎便身材矮小并生活在地下。这些精灵中的一个（或是一个代表全体的精灵，在希瓦罗语中，门奎有时是个体名词，有时是集合名词），正是以雌性树懒兀羽什的形态，通过一个叫做兀羽什的同名小姑娘——某种形式的小矮人儿，使人类获得种植作物的。这个小姑娘受到村里小孩子们的虐待，就像塔卡纳人神话中的树懒一样，最终跑到了地下。我们在塔卡纳人的神话和希瓦罗人的神话中所观察到的这种对称性贯串故事的始终。塔卡

① 阿根廷西南部的德卫尔彻人也相信有一种没有肛门的“太阳人”。不过，他们更加合乎逻辑地让这些“太阳人”住在了天上，而不是住在了地下的世界。这种与塔卡纳人的“太阳人”的接近是很有意思的，因为德卫尔彻人属筹恩语族，不同作者都将这一语族与塔卡纳语和马塔科语一起列入被称为莫诺语的系列中。

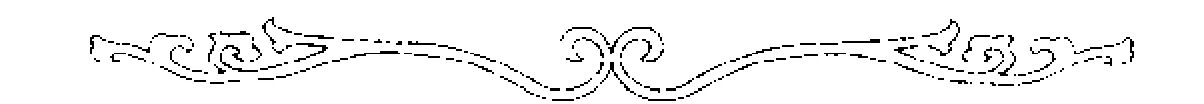
纳人的神话说，第一个人类不懂得种植作物，以风为食。希瓦罗人的神话说，现在的人的祖先正是在失去种植作物之时，获得了肠
136 气——如果可称作肠气的话（见第 7 章），这种肠气是食物的相反物，但也是由风一样的气流构成的。

关于地下世界的居民、没有肛门的小矮人儿的神话主题，从欣古河流域，经北部亚马逊河流域，直至中美洲，随处可见。秘鲁北部的亚瓜人、哥伦比亚的卡希欧人和厄瓜多尔的凯亚帕人，在他们的神话中都把他们的神灵妖魔说成是身体上没有孔窍的怪物。在巴西图库那人的神话中，在委内瑞拉犹帕人和萨讷马人的神话中，也莫不如此。图库那人讲道，有一个小矮人儿族住在地下，靠闻菜肴气味为生。一个印第安人娶了族中一人为妻。妻子想象丈夫一样吃东西，可吃下的坚硬食物撑得她疼痛难忍。印第安人在她身上割出一个肛门。她可以排便了，但不久就死了。

犹帕人有一个神话与塔卡纳人的神话非常接近。一群印第安人被困在一个山洞里，只有一个人从岩石的缝隙中逃出来。山洞的另一侧是皮品图人居住的国度。他们没有肛门，以烟为食。这些居民长着长长的胡须，可是没有头发，因为生活在他们上面的人类把各种各样的垃圾扔到他们的头上，使他们长不出头发来。为了吃上干粮，他们把头放在脖颈上，让它顺着后背往下滑。他们请求这位印第安人给他们做手术，做出与他的肛门一样的肛门。印第安人按他们的请求做了手术，但是接受手术的人一个接一个地死去。因为他们不仅缺少肛门，也没有肠子，坚硬的食物磨碎了他们的体腔。

和犹帕人一样生活在委内瑞拉的萨讷马人也几乎以同样的内容描述了他们称为欧内比的小矮人儿族。不过，这些与皮品图人具有同样形态的小矮人儿却是不加咀嚼地吞食生肉。他们也没有肠子，体腔是空的。我们可以注意到，在犹帕人的神话中，主人公对接待

他的小矮人儿解释说，他从“死人洞”来，那是一个窟窿地，他所 137
有的同伴都是在去放一具尸体时死在那儿了。希瓦罗人说，死人的亡灵总感到饥饿，这与萨纳马人说小矮人儿总感到饥饿一样。死人亡灵吃的食物，都只是被印第安人杀掉和吃掉的鸟类、鱼类和四足动物的魂灵，这些魂灵此时已不过是飘忽的风而已。



如果说北美洲很少有南美洲热带地区的那些动物，神话中的小矮人儿在北美洲却比在南美洲更加深入人心。阿帕什人赋予他们解剖学上的特征，与南美洲神话所描述的非常接近。这些小矮人儿不是根本没有肛门，就是肛门像针一样大小。如此之小的肛门使得他们无法排便，只能靠闻饭菜飘出的气味为生。在阿帕什人看来，这些小矮人儿是仓促间造出的生物，就像南美洲的树懒那样。创世神还没完成对他们的创造，他们已急不可耐地从地下的世界里冒了出来。

在太平洋北海岸，同样的小矮人儿经历了一种从“下”到“上”的转化，这种转化并未使他们的符号意义场受到丝毫损害。他们没有口，或者口很小，有的还没有眼睛，不会讲话，只能吃一些蛆虫，吃一些极其微小的贝壳类动物等等，或者干脆只是“吃”饭菜的气味。大陆中心地带的奥马哈人和蓬卡人将这种转化推得更远。他们赋予小矮人儿这样一种本领：能够穿透敌人的皮肤，使敌人受内伤，而不会在皮肤表面上留下任何伤痕。于是，小矮人儿从 138
自己身上没有孔隙者变成了也不使他人有孔隙者。阿拉巴霍人则把这些小矮人儿描绘成嗓子是童声的食人肉者，还赋予他们这样一些习性：一是离开家时把心挂在家里，再是说话时把词语的意思颠倒，比如说“重”这个词时，意思就是“轻”，而“轻”的意思就是“重”。这些转化是与小矮人儿的多种方式表现出来的“反向的

世界”这一更普遍的概念相一致的。在怀恩多特人居住的地区，还有最后一种转化。从语言的角度上看，怀恩多特人是易洛魁人的近亲，过去住在加拿大圣洛朗河谷一带（但他们的踪迹远远超出了这一带，一直延伸到中美洲）。这一转化就是，小矮人儿没有胳膊肘，只能靠肩膀和手腕活动手臂。

现在该搞清这样一个问题了：在北美洲是否像在南美洲一样，小矮人儿族与某种动物之间存在着一种优势关系？如果有，又是哪些动物呢？如果答案是肯定的，那就是说，两半球的一些动物尽管互不相同，但是由于它们在各自的半球中都与小矮人儿被视为一
139 体，所以它们相互间将是等值的。这样，我们就有可能将南美洲神话材料至今所能让我们看到的局部的符号意义场扩大到它应该具有的真正的范围。

我们立刻就得到了答案。而我们也正是从这个答案所给的动物出发开始了我们的调查和研究。这个动物是在迄今我们所研究的所有动物中唯一出现在南北两个半球上的。东部的阿耳冈昆人和莫希干—佩科特人将地下的小矮人儿称作“玛吉亚维斯（makia'wis）”，此词本意可以是“小男孩”，但也指夜鹰。从东部的阿耳冈昆人居住地搜集到的其他一些词汇也同样将一些非常小的神奇之物比作夜鹰。比如，在莫希干—佩科特人的语言中，以及在北美洲东海岸从瓦那巴基人到德拉瓦尔人所使用的语言中，就有“玲珑夜鹰鞋”的说法，用来指凤仙花。英语称凤仙花为“Lady Slipper”[1]，法语称为“Sabot de Vénus”[2]。在东部阿耳冈昆人居住的所有地区，在格里人、彻罗基人、易洛魁人等族群居住的地区，人们都相信小矮人

---

[1] 英语 Lady Slipper，字面意思是“玲珑妇人鞋”，指美洲的凤仙花。——译者注

[2] 法语 Sabot de Vénus，字面意思为“玲珑美人鞋”，指兰科植物。——译者注

儿的存在。这些小矮人儿像精灵一样，在湖泊、高山、森林……飘忽游荡。我曾指出（见第5章），阿帕什人就曾将夜鹰视同山神。 140

现在让我们来看一看小矮人儿与其他动物相近的外形。萨利什语族的阿莱纳心印第安人生活在现在的爱达荷州一带。他们相信“有一个小矮人儿的种族。这些小矮人儿住在森林深处，爬起树来非常快。人们观察到他们的动作，无论上树还是下树，他们的脑袋总是朝前。他们具有人的外形，但是个头太小，遍体通红，大部分人都认为他们穿着红衣裳。他们背上背着头朝下裹在襁褓里的婴孩。谁一接近他们，谁就会昏厥过去，要是苏醒过来，往往会看到他们正头朝下、脚悬空，倚在一棵树上。他们要是没了穿的，就到树上从高高挂在树枝上的衣裳里取下一两件。小矮人儿喜欢恶作剧，不过他们从不偷东西，也从不伤害任何人”。

“另有一个小矮人儿族群，人们常常直接称他们为‘小矮人儿’。他们的外形与行为都与上面提到的小矮人儿有所不同。他们的个头像小男孩，生活在群山峻岭之中，主要集中在阿莱纳心印第安人和鼻穿孔族人的几个居住点上。他们有弓箭，衣服是用松鼠皮做的。他们看到印第安人时，常发出叫声，好让对方昏迷……”

摘录的这两段文字出于两个原因引起了我们的注意。

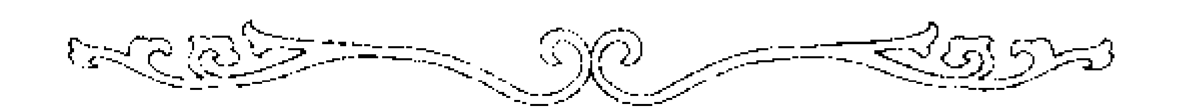
首先，文中明确指出小矮人儿的颜色，他们是红色的，或他们的衣服是红色的。从东部的玻利维亚和中部的巴西到北部的加拿大，在这广袤大地上的不同地方，都有人提到这种小矮人儿所特有的颜色。塔卡纳人说，地下世界的小矮人儿伊采地—德哈人的头发是红色的。他们中的一些人负有支撑世界的重任。如果他们的头发变白，世界就会倾覆。让我们回忆一下，亚瓜人就将同样的宇宙的角色赋予了两个夜鹰。这两个夜鹰出生于经血来潮的时期，因此也与红色有关。巴西阿拉瓜亚河流域的塔皮拉佩人在他们的宇宙学中

也给了霹雳的创造物托皮伊一席之地。这些托皮伊是身上长毛、头戴红色鹦鹉羽毛、每逢出现暴风雨时便在空中盘旋的小矮人儿。人们用那些像带火的箭镞一样灼热的红色花朵击打印第安人的胃部。奥雷诺克三角洲的瓦劳人的一个神话，与以波罗诺米纳利为主人公
141 的那个神话极为相似（见第7章）。在瓦劳人的神话中，出现了一些妖魔，肛门上有红斑，脑袋朝下倒爬树。圭亚那阿拉瓦克族的一个人讲述说，如果把地挖得很深，就会挖到一个有红发小矮人儿居住的世界。他们的女人不能分娩，只能剖腹取出婴儿，然后再把肚子缝好。

让我们回到北美洲。阿帕什里潘人讲到一个小矮人儿族。这些小矮人儿除了个头小之外，长相与普通人没什么两样，但肛门是红色的。前面我们提到过，阿莱纳心人神话中的小矮人儿就是通体红色或穿戴红色。

以下是那段文字引起我们注意的第二点原因。阿莱纳心人的小矮人儿尤其引人注目的是，他们从树上爬下来的时候脑袋朝前，他们背上背的婴孩脑袋朝下。在一个也是出自加拿大西部的神话中，由于松鼠从树上往下爬时脑袋朝下，就被赋予了援助者的角色。阿莱纳心人在他们的神话中说，小矮人儿穿着松鼠皮制成的衣服。这或可能与怀恩多特人在自己的神话中所说的联系在了一起。怀恩多特人的神话说，印第安人从前只能捕猎松鼠和其他一些小动物，后来从神奇的小矮人儿那里得到了狩猎的高超本领。一个易洛魁人的神话也说，有一个年轻人在捕猎松鼠时碰到了小矮人儿族。对于人类而言，松鼠是最小的猎物，小孩子也唾手可得，但是对于小矮人儿来说，却是另一回事了，这是他们敢于下手的最大的猎物。这里松鼠便扮演了介于两个族种之间的中间项的角色。这两个族种通过
142 松鼠这个形式建立起关系。事实上，松鼠在北美洲印第安人的认识

中，占有不可忽视的地位。它是死亡的征兆，是至今还喜欢吓唬行人的吃人肉的古老恶魔，它很少扮演吉祥的或喜剧的角色。在这种背景下，我们可以特别注意一下易洛魁人的看法。他们把松鼠看成是可怕的恶魔，是霹雳的同伙，是以饭菜的气味为生的。在转移到高处的世界里时，松鼠与无肛门族小矮人儿的相互接近就更加明确地展现出来了。



北美洲松鼠的这些特点都指向或汇聚到了某些南美洲的动物身上。首先是指向或汇聚到了也存在于南美洲的松鼠科动物本身上。有一种松鼠，在亚马逊河流域被称作“克阿地普鲁”（coatipuru）或“阿库地普鲁”（acutipuru），在巴西中部和南部地区被称作“塞雷勒比”（sérélépé）或“卡辛圭雷”（caxinguélé）。这种松鼠是许多迷信的对象。松鼠名称的后缀“普鲁（puru）”在图皮语中常常用来构成那些会带来好运的吉祥的动、植物的名称。这个后缀在这里表示一种能让儿童得到安睡、能让死者得到安眠和灵魂升天的动物。这些印第安人之所以崇敬松鼠，据说就是因为松鼠是少有的一种头朝下从树上往下爬的动物。有几种松鼠的皮毛是红色的，这是否就是小矮人儿喜欢红袍加身的原因呢？我们还不敢说。现在流行一种过于简单化的理论，认为宗教信仰起源于迷幻药的服用，对此我们不敢苟同，但是我们也不能排斥人类有时会利用这种做法为所想象的鬼神世界装点上一些可感知的形象。有几种在两个美洲都使
用的迷幻药植物，可以引起人们强烈的色彩幻觉。比如一种叫“索 143
法拉色昆蒂福洛拉”（Sophara secundiflora）的植物籽粒——只在北美洲的一个地区使用，就会使人把一切都看成是红色的。

在南美洲，不止是松鼠做出这种冲击想象力的体操动作。“当

小树懒要顺着树干或树枝爬下来时，它会掉转身体，脑袋朝下，身体并不紧贴树干，这与三指树懒的下法不同。三指树懒下树时，尾巴朝下，有时抓着树干，有时顺着树干往下滑溜。”热带的一种动物蜜熊，在巴西被称作“汝帕拉”（jupara），下树时也是脑袋朝下。印第安乌鲁布人很怕蜜熊。“他们说，当你在森林中睡着时，如果蜜熊的粪便落在你的身上，你就会死去。”印第安希多特萨人也把蜜熊说成是宣告死亡来临的凶兆，这也是加拿大西部人赋予松鼠的角色。对于玻利维亚西部的坎帕人来说，恶鬼亚马特便披着蜜熊的外衣。亚马特是一个杀人者，一个吃人肉者。一些为我们的调查提供材料的人明确指出，蜜熊用屁股吃东西（这与食蚁兽被认为用嘴排便和嘴对嘴交媾相对称）。但是坎帕人却把蜜熊称作“神的儿子”，并说它是一种神鸟的“舅舅”，可惜他们也搞不清是哪种神鸟的舅舅。看来，蜜熊与北美洲的松鼠一样，同样具有模棱两可的特点。圭亚那的马基里塔雷人就赋予松鼠一个正面的角色：它从天上盗出第一块木薯交给了人类。

蜜熊让巴西农民感到恐怖，但这出于另一种原因：“他们认为蜜熊是鸡奸者。当一个男人在森林里睡觉时，他最好还是在应该加以保护的部位预先加上一个塞子。”如此看来，蜜熊的行为有时像是被打开孔窍者（用屁股排便和吃东西），有时像是打开孔窍者。

144 另有一种动物也像是打开孔窍者，那就是啮齿动物树豪。树豪身上长满长刺，据说这些长刺能像箭一样射出。坎帕人在他们的一个神话中所描述的也许就是这种动物，它与北美洲的豪猪不一样，但同属美洲豪猪科。神话说，在那天地相距遥远的时代，尚生活在地上的太阳帕瓦决定顺着连接天地两个世界的一根藤条爬到天上去。一些伙伴不肯随他而去，结果变成了动物。另一些伙伴由于受到三个凶狠的好战分子的追杀，便随他攀上藤条。这三个好战分子

是索罗尼、科萨尼和佟托里。索罗尼即是树懒，科萨尼即是黄蜂，而佟托里则是树豪。三个好战分子紧追不舍，太阳及时把藤条割断，它们跌向地面。索罗尼落地的姿态是树懒的典型姿态，科萨尼变做黄蜂，佟托里着地后长出满身长刺。正是因为从前有过这些好战分了，当今的坎帕人才具有好战尚武的性格。有一个版本将这些追杀者的失败归结为这样一些原因：树懒上路过于迟缓，树豪把时间浪费在收集和承载箭刺上。在委内瑞拉，尤鲁卡特人有一个与这个神话非常接近的神话，其主人公是吼猴、小鲸鱼（小鲸类）和鳄鱼。

我之所以坚持提出这些与我们目前的论述并无直接关系的神话，是因为坎帕人在本书中占有重要的地位，也是因为这些神话与加拿大西部的神话惊人地相似（参阅《裸人》，419 页）。而我越来 *145*
越被导向勾勒出这样两类神话的某些相近之处：一类是以安第斯山山麓为中心的神话，一类是来自从加利福尼亚直至加拿大的北美洲西海岸这一广大地区的神话。以我们现在所处的位置，我们只能满足于强调这一点：蜜熊和树豪并未使我们脱离一个符号意义场，在这个符号意义场中已经出现了自己关闭孔窍却给别人打开孔窍的树懒，以及没有肛门或没有嘴，也即未被打开孔窍的小矮人儿。我们从下面的这个事实中可以得到佐证。我们看到同一神话的两个版本，一个是图库那人的版本（见第 6 章），另一个是希库阿里人的版本，这后一个版本讲述的是围绕着一棵食物树（或是在相反方向上，围绕着一棵遮天蔽日的人树）所发生的冲突。这两个版本一是将蜜熊与松鼠对立起来，一是将树懒与松鼠对立起来。

一种同样明显的转换使得树懒从一个方面、夜鹰从另一个方面，过渡到第三种动物，这种动物在神话中扮演了非常重要的角色，《生食和熟食》中有好几章谈到它。这种动物就是有袋类动物

负鼠，在南美洲被称作“萨里格”（sarigue），在北美洲叫“帕扫木”（passum）。正像南美洲一些族群认为树懒过去是人一样（见第6章），曼得鲁库人认为负鼠过去是人。在北美洲的东南部也有这种认识，印第安科萨蒂人说，以前负鼠用一种音阶分明的语言讲话。我前面曾指出，在人们的认识和神话中，小食蚁兽有时替代树懒。我这里要再次指出，南美洲的许多族群都相信，食蚁兽只有一个性别，能够单性繁殖。而北美洲东南部的克里克人和彻罗基人都认为负鼠也是如此。

146 萨哈根从阿兹特克人那里搜集到许多材料，从中看到他们对负鼠有着一些非常奇异的想法。但是在把这些想法放在本书的架构中时，它们就显得不是那么奇异了。负鼠肉可食，但是骨头、特别是尾骨不能吃。谁吃了尾巴，谁就会丢了肠子，这些肠子会从身体上脱离开来。可是负鼠的骨头也有一个妙用，就是能够拔除或排除卡在腔隙中的异物。负鼠骨浸剂可治疗难产，对便秘也有奇效。“负鼠骨浸剂打开、疏通、清理、洗涤体内通道，排除梗阻。”有一篇谈分娩的文章指出：“有一次，一条狗偷吃了一整只负鼠。负鼠肉是大发的。这条狗上吐下泻，排出一切，连肠子都排出来了。同样，那些吃了整只负鼠尾骨的人也会把肠子排出来，把体内的一切都排尽。按照接生婆和助产的老妇人们的说法，产妇喝了负鼠骨浸剂还不能顺产的，必有性命之忧。”

负鼠在别人身上引发的状态，不正是将印第安人赋予树懒的状态颠倒了过来，从而形成了一种对称的状态吗？不是如此又是什么呢？要使肠子离开身体，肛门必须开得很大，大开口可以治树懒的便秘，而在把肛门转换为阴道时，就可以使分娩变得更加顺畅。居住在瓦哈卡地区的欧阿克萨卡人的古老先民们把负鼠说成是神灵，
147 使它具有老年人的特征。我们知道，南美洲的印第安人也让树懒年

寿很长。按照圭亚那加勒比人的说法，负鼠体现了古埃杰所说的那种偷窃癖。我们可以看出，加勒比人的这种认识反映或反射出墨西哥人的想法。墨西哥人把负鼠说成是一种排斥和窃取的动物。由此看来，我们并没有离开我们正在努力界定和搞清其内容的符号意义场，非但没有离开，我们还正在继续补充新的元素。

现在让我们来看一看负鼠与夜鹰的关系。我们在《生食和熟食》一书中谈到种植作物的起源问题时，曾对杰人的神话和卡拉加人的神话做了比较。通过这种比较，负鼠与夜鹰的关系已跃然纸上。在杰人的神话中，把种植作物交给印第安人的那个女人　　星宿化成了负鼠，或者说，故事的整个进程都与负鼠有关。但是在卡拉加人的神话中，印第安人是从一个男人——星宿那里得到种植作物的。这个○→△的转换导致了女性人物向夜鹰的转换（见第3章）。关于女人——星宿的人类丈夫的神话和关于女人——树懒的人类丈夫的神话具有相同的骨架：○≠△△[1]。而我们刚刚提到的这个卡拉加人的神话则展示出与之相对称的骨架：△=○/○[2]。我们已经知道，树懒是可以与一颗彗星或一颗星星相比拟的（见第7章）。我们上面展示的转换也证实了这一点。另一方面，卡拉加人的神话中的丈夫——星宿最初是一位令人望而生厌的老头，后来变成了英俊的小伙子，这是按照以波罗诺米纳利为主人公的神话中的松鼠的方式进行转换的。这个松鼠就是帮助波罗诺米纳利从天上下 148
到地上的那个小动物。在所有这些神话中，我们看到的都是处于转换关系中的几个星宿人物，而每个星宿人物又都归结到一些我们已经在其间建立起转换关系的动物身上。

---

① ○=星宿、树懒；△=人。——译者注

② △=星宿、人；○= /○=夜鹰。——译者注

最后我们还要指出，如果说小食蚁兽能够充当树懒的相关变种的话，负鼠则有时被一种鼬科动物伊拉拉（irara，白头鼬）所掩盖，伊拉拉起着与负鼠同样的作用。伊拉拉同小食蚁兽一样，是吃蜂蜜的动物，巴西人常常用同一个词莫勒罗（melero）来称呼这种动物。我们还记得，在图皮人的那个神话中，女主人公在与正牌丈夫永结同好之前弄错了丈夫，以假当真，或多次以假当真。图皮人的神话将冒名顶替的假丈夫的这个主要角色赋予了负鼠。同一神话的波罗罗人的版本，就将这个角色给予了伊拉拉。

这不完全就是两个美洲所共有的、我们在加利福尼亚迈都人和莫多克人居住的地区所见到的那个神话吗（见第 5 章）？在那个神话中，夜鹰扮演了冒名顶替者的角色。不论我们走得多远，我们始终没有离开同样的一些动物相互串通的圈子。



那么，所有的这些动物具有哪种共同的特点使得它们能够循环复现和相互联系呢？从总体上说，这些夜鹰、树懒、小食蚁兽、松鼠、蜜熊、树豪、负鼠等动物，都是林栖动物。我们也可以将伊拉拉加入其中，伊拉拉虽不生活在树上，但是可以轻而易举地爬到树上洗劫野峰的巢穴。还应该将中美洲的传说屡屡提及的猴子和浣熊加入其中。在这些传说中，猴子和浣熊是现在的人的先祖小矮人儿
149 转变而成的。现在还是让我们来看一看塔卡纳人有关树懒的那些神话传说。根据塔卡纳人的传说，大洪水之后，小矮人儿们发生了形变，一些躲到地下的小矮人儿逃过此劫，没有变形，他们在身上和头上涂满泥巴，为的是抵御地下世界的灼热阳光。他们朝思暮想的是怎样回到地面上去。后来他们终于如愿以偿。大地颠倒了过来，他们生活在了地的上面，而人类生活在了地的下面。厄瓜多尔的凯

亚帕人也是这样看的。他们说，原本生活在地下的那些人没有屁股和肛门，靠闻饭菜的气味为生。在中美洲，人们同样相信存在着这么一个没有关节的人的原始种族。北美洲的怀恩多特人将这种没有关节的人体解剖学的特征赋予了他们的小矮人儿（见第8章）。

总之，在我们迄今为止所研究的所有的神话中，都是一群比人小的、生活在树上、也就是生活在人的头顶上面的小动物构成了一种微型的生灵界。这些神话还将这种生灵界投入到了地下的世界。地下的世界是反向的：地上是白天，这里是黑夜；地上是夏季，这里是冬天。一个常被比拟为居住在土穴中的犰狳的小矮人儿族生活在人的下面，就像人生活在林栖动物的下面一样。

然而，这也还是一种联合的状态。我们可以对这种状态做这样一种笼统的表述：林栖动物和小矮人儿族同人类的关系，就如同林栖动物和小矮人儿族之间一者同另一者的关系一样。但是，这样的 150
一种表述一旦做出，立刻就会引出另外一种表述。我将以问句的形式做出这另一种表述。既然在林栖动物、人类社会、小矮人儿族这三项之间存在着某种关系，神话思维立即就会提出这样两个问题：什么之于人类犹如人类之于小矮人儿呢？什么之于人类犹如人类之于林栖动物呢？

在这三个表述中，第一个表述显然符合这样的思维：冥世显示出尘世的形象。亚马逊河流域西北部的印第安人证实了这种思维："冥世是缩小了的尘世的翻版……冥世间的一切都是按比例缩小的，矮小的树木，微小的猎物。"厄瓜多尔的印第安科罗拉多人回答了另两个问题："太阳升上天空，天空中生活着比我们大的人…… 我们的太阳落进海里，再从地下升起，地下生活着小矮人儿。我们踩在脚底下面的那个地下世界的一切都比我们这里的小。我们上面有另一个世界，那里的一切，人、树木，一切的一切，都比我们这里

的大。”

在相反的方向上，地下的世界可以居住着比人大的林栖动物，这样，是人而非林栖动物扮演了小矮人儿的角色。于是，从身高上看，地下的族群同人之间的关系就变得与神话所描述的那种关系相对称了。在神话中，对于小矮人儿来说，小动物、黄蜂和野兔之类就是敌对的印第安人或美洲豹。“对于瓦亚皮人（或法属圭亚那的奥杨皮人）来说，世界是平的，有一个完全对称的反面，那里聚集着大树懒沃奥，一群像人一样的动物。住在上面世界里的人掉进下面的世界里，就会被看成是蜜熊。”

151 这段引文从两方面来看是至为重要的。首先，人们赋予树懒以人性的地域扩大到北方。其次，我们还记得，正是由于树懒具有人性，善于狩猎和喜欢干缩人头的希瓦罗人才用树懒的头替代敌人的头。不取敌人之头的奥杨皮人将此颠倒了过来：让地下世界的树懒拥有一种神钩，用以削下敌人的首级。一个印第安人就因此而遇害，他的伙伴夺下树懒的神钩，用其人之道还治其人之身。

在这些印第安人的神话中，被认定的树懒与人之间的亲缘关系导致了一个奇异的后果。我可以大胆地说，那就是为了符合人性树懒的要求，植物界被“文明化”了。人们把不同的植物叫成是供树懒的用的“肥皂”、“棉花”、“烟草”、“木薯饼”、“香蕉”等等。“瓦亚皮人认为，这些树懒具有人性化的功能，因此需要一些物质使这些功能活动起来。”希瓦罗人也让他们所认定的树懒的人性造成一些语言学的结果，这些结果可纳入修辞学的范畴。他们讲述道，从前，只有树懒妇人兀羽什有木薯，不会种植作物的女人们都向她乞食。兀羽什每次都要考一考前来讨取木薯的女人们，提出诸如此类的问题：“我的爪子叫什么？我的毛皮叫什么？我的指甲叫什么？”等等。女人们不得直称其名，只能用一个比喻来回答。如

果哪个女人用了词的本义，那她就只能得到一些不能吃的薯根。

对神讲话要毕恭毕敬，这是美洲神话反复出现的一个主题。从 *152*
中美洲玛雅人居住地到东部的巴西和查科，这一主题随处可见（参阅《从蜂蜜到烟灰》，266页、276页）。当然用比喻表示对神的尊敬，并非美洲所独有，有霍卡特对斐济岛的观察为证："在与受尊敬的人讲话时，要使用一种敬语。这种敬语用比喻而非本意词来表示贵人们身体的各个部分、其亲缘关系和日常活动。"我们在哥伦比亚奇努克人的神话中也发现了同样的现象，人们使用两种不同的用语，两者的区别倒不在于是与贵人讲话还是与普通人讲话，而是在于与死者还是与生者讲话。转义的词语具有相对的含义，故而适用于死者的世界。本义的词语具有绝对的含义，故而运用于生者的世界。

奥杨皮人相信大树懒是地下世界的主人，这样的认识别有意义，它支持了这种假说：三个世界，也就是林栖动物的世界、人类的世界和小矮人儿族的世界是可以相互转换的。在神话思维中，为了能够形成三个封闭体系的世界，影像的互映是必不可少的。这种影像的互映使得每个世界在呈现自身形象的同时，也反映了另两个
世界的形象。这种镜面的反映作用解释了何以在上面的世界里巨人 *153*
之于人类犹如人类之于小矮人儿，在下面的世界里巨大的林栖动物之于人类犹如人类之于真实的林栖动物。

突发奇想的神话思维孕育出一些宇宙的层次来，这些层次被置于经验感知的层次的上面或下面。每一个新的层次同它前一个层次都保持着一种关系，这种关系相同于这前一层次同置于其上或置于其下的层次所保持的那种关系。由此而产生了一些平行移动的现象，这些现象有时看起来是相互矛盾的。印第安科罗拉多人认为，有一些巨人生活在天上。反之，同样生活在南美洲的马齐关嘎人则

认为，星星是一群无法离开天空的小矮人儿。在北美洲，易洛魁人相信，住在天上的另一个族群雷霆靠闻饭菜气味为生，就像住在地下面没有嘴或没有肛门的小矮人儿一样。在塔卡纳人描述住在下面的世界的居民的同一神话的不同版本中，有的说他们比人小，有的说他们比人大。

第九章

世界的层次和邻居问题。吼猴象征肛门。典型 155
式的第二种运用。

在一个大楼里，上层一间房子的地板就是下层一间房子的天花板，这是相叠的。同样，在一个由相叠的层次组成的世界里，“对我们来说是坚实的地，”坎帕人说，“对住在我们下面的生物来说就是天，而我们的天就是住在上面的人的地。”在这样的一个世界里，共处的问题具有宇宙的规模，这是毫不奇怪的。一些印第安人虽然身居茅草屋，脚踏泥水地，却也并非没有非常现实地想到公害——就像现在我们又开始谈起的那样。在同居一层楼的业主大会上，什么噪音啦，漏水啦，堆满垃圾和烟头的

阳台啦，等等，诸如此类的公害问题，是邻居间互相指责和攻击的永不枯竭的主题。

曼都鲁库人相信，一群无害的精灵住在下面的世界里。这些精灵经常组织一些捕鱼的聚会。“这样的一些聚会总是非常嘈杂的，这些被称作科克利瓦特的聚会是如此喧嚣，致使大风狂起，就是住在地上的人们也能从阵阵袭来的寒风中感觉到这种喧嚣。每年 6 月
156 一连两三天曼都鲁库人居住的地区总是处于寒风的打击之下。反过来，曼都鲁库人的捕鱼聚会也会使地下的世界变冷。”

萨纳马印第安人的皮品图小矮人儿更是饱受住在他们上面的人类之苦，人类倾泻下来的垃圾玷污了他们的脑袋，他们头上寸发不生（见第 8 章）。头受废弃物玷污而变成秃顶的主题在美洲大陆的另一端也得到表现。这一主题的神话在北美洲西北边境地区的传播范围很难确定，因为神话主题的变化太多，人们往往难以确认。北美洲的神话搜集者们给这一主题起了一个代号：便纸[1]。我在《裸人》（290—301 页）一书中对这一主题进行了研究，但研究的角度与我现在的出发点不同。从鼻穿孔族人和卡拉普亚人的版本来看，这些关于“便纸”的神话似乎属于一个更为广阔的集系。这个集系在当地只留下了蛛丝马迹，内中提到四个相接的宇宙。按照卡拉普亚版本的说法，在第一个宇宙结束之时，“大地翻转，第一神话纪的人变成星辰”。而在南美洲，在查科，脑袋被粪便玷污的主题与世界
157 翻转的主题清清楚楚地连在了一起。我说过，南美洲的神话与北美洲西北地区的神话是有渊源的。按照阿尤雷人的说法，过去天和地一起生活在凡世间。但是天感到厌倦了，因为地的状态令天感到恶心。地肮脏不堪，人类在地身上并在天的脸上小便。天决定离开

---

① 便纸，英语为 anuswiper。——译者注

地，找一个人们尊重他而不会在他身上随处小便的地方。天一直升到其现在所在的这个地方。地仍留在当初所在的地方。托巴人讲述说，过去，“我们头上的天在地这个地方。但是在下面的地不喜欢天上的人用他们的粪便玷污自己，于是与上面的世界调换了位置”。按照托巴人的说法，流星即是定居的星辰的粪便。在北美洲，犹他人也认为流星是那些“肮脏的小星神”的粪便。

不过，在塔卡纳人的神话中，指甲屑和其他人类的废弃物却备受死者的魂灵、也即受到易洛魁人所说的地下小矮人的欢迎。一个为我们提供材料的易洛魁人对此做出了也许是言之有理的圆满解释。地下的小矮人是善猎者，但是动物能从他们的气味中认出他们来，远远地避开了。于是小矮人便用浸泡着人的指甲屑的水沐浴，以此沾上人的气味，好接近猎物。这些指甲屑是人类搜集起来装在小袋里作为祭品投给他们的。然而不是也存在着另外一种解释吗?那就是，在美洲几乎所有的地方，就是在全世界也是如此，人们总是把指甲作为饰物或吉祥物珍藏起来。对于亚马逊河流域的族群来说，树懒或小食蚁兽的指甲的魔力可以使巫师日行千里，呼风唤
雨，或者摇身一变而成另一番模样。我们由此可以证实，地下的小 158
矮人之于人类，犹如人类之于林栖动物；在人类世界的两边，生活在地下的小矮人和生活在树上的动物是完全相对称的。



以上论述证明了林栖动物在人的认识和想象中的重要性。一旦人类想象着位于上面或下面的另一个世界时，林栖动物就以看得见、摸得着的形式，注释和表现落在人类身上的命运。人类期待着神的保护，让神住进上面的世界，用祈祷和供品谋求与神的相通，并建立起相互间的关系。但无论怎样，神总是住在上面，而人总是

住在下面。因为整个宇宙并非由人类所独占，人类便将神想象成有生命的生灵，而人间就成了供上面的居民使用的阴沟和垃圾场了。人们通过林栖动物的存在赋予这种想象的关系一种实在性。如果我们用神话学的语汇来说，可以说林栖动物构成住在上面的居民的一个实体，因为相对林栖动物而言，人就是在下面的一个层次里生活、吃喝、繁衍和死亡。

无论从逻辑上看，还是从伦理上看，这种地位都使人感到很不舒服。人类由此产生了想象第三个世界的需要。这第三个世界就是小矮人儿的世界。相对小矮人儿而言，人类享有了垂直方向的优越
159 性，就犹如相对人类而言，林栖动物享有垂直方向的优越性一样。也是由于人的这种不舒服的地位，人们产生了对林栖动物的极端关注，特别注意到它们所特有的排泄功能和由此而特有的不消化功能。不同动物的不同排泄方式都具有一种哲学的价值。神话用不同的排泄方式制定出了一套语汇和语法，让叠放的各个层次以此相互交流。

这些语汇和语法可以在人与生活在树上的野兽之间酝酿出各种各样的可设想的关系。从研究一开始，我们就是面对着这些语汇和语法。夜鹰之所以放出非常之冲的肠气，以至于神话把它描述成爆发大师，是因为它所特有的贪食和口欲使它脑满肠肥。以前曾放屁不止的树懒后来之所以肛门被封堵，是因为它所特有的肛门阻留性使它能够控制自己。反过来，以前没有肛门而迫不得已用嘴排便的食蚁兽后来则从种植英雄波罗诺米纳利或它的密友那里获得了它所没有的下面的孔窍，据说由此而放出一种神奇的气味（见第 8 章）。这种神奇的排放使得它与另一种动物建立了相互关联而又相互对立的关系。这另一种动物就是吼猴。我们后面马上就要谈到它。同样是林栖动物的蝙蝠表现了肛门失禁的第三种形式。据生活在沃佩斯

河流域图卡诺语族的巴拉萨那人说，自从吃了月亮腐败的尸体后，蝙蝠就开始腹泻，不得不头朝下身体倒悬，以免体内的东西流空。①

我们还记得，塔卡纳人的一个神话明确地指出了吼猴和树懒这两种动物排便方式的不同。一个是在树上随时任意地把粪便排下， 160
一个是只有在需要时下到地面上排便。

人们将赤吼猴属的几种动物俗称为吼猴（在巴西叫做 bigi、guariba、bardado)。学名赤吼猴（alouatta ）是从加勒比语阿拉瓦塔（arawata）一词派生出来的。通体朱红色的植物和动物的名字都是由阿拉瓦塔一词构成的，如毒尾虫、蜂鸟、野蜂等等。并不是所有种类的吼猴的皮毛都是红褐色的，有些是黑色的（图 6），有些同一种类的雌雄颜色也会不同。赤吼猴属动物有一个明显的解剖学上的特征，那就是长有一个口杯形的舌骨。神话将这个舌骨解释为一个袋子、一个罐子、或是一个大核或一个餐具。这个空心骨块起着共鸣箱的作用，将声音放大。这些吼猴总是聚在一起，一起发出叫声，从很远的地方就能听到。总的说来，神话赋予了吼猴一种就算不是不祥的、也是贬义的内涵。对于塔卡纳人来说，这些动物备受它们那散发出臭气的嗓子的折磨。在圭亚那，有人说它们的叫声令人毛骨悚然。据亚鲁罗人说，吼猴是在大洪水时变成现在这个模样的，它们原是印第安人的后代。圭亚那的阿拉瓦克人讲述道，赤吼猴为躲避大洪水爬到了树上，往下一看，惊骇得失声大叫，从此便常常发出这种吼声。已怀上波罗诺米纳利的那个妇女也正是逃到一个岛上，为躲避大洪水而往树上爬时，变成了一只瘦得皮包骨的吼猴。人们不管她愿意还是不愿意，用石头击打她，把她从树上逼下 161

① 有趣的是，澳大利亚昆士兰的土著有着相反的理论。他们认为，蝙蝠（孤蝠）没有肛门，只能用嘴排便。

来，从而挽救了她的生命。后来，她的儿子在“瓜里巴（猴）”岛干出一番轰轰烈烈的大事业，历经磨难，大斗恶魔，还同树懒发生了我们已经讲述过的那些纠纷（见第7章）。

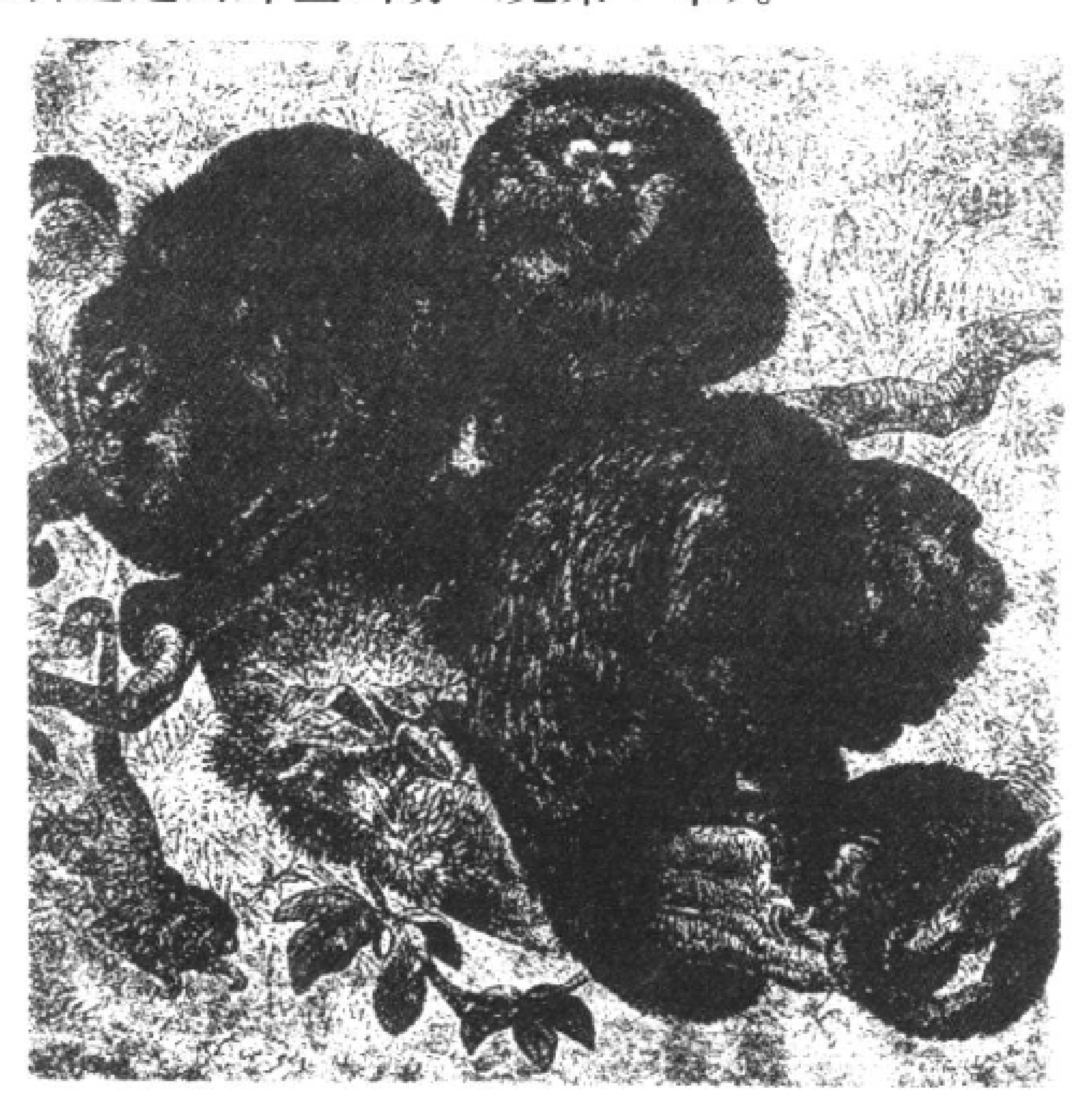


图6　黑吼猴（Alouatta）
（根据 BREHM 1890. vol. I. p. 205 的插图复制）

在南美洲几乎所有的地方，人们都把吼猴看成是一种古老的吃人肉的动物，或是一种现在仍在吃人肉的动物。在吼猴与人类之间充满了敌意。一个印第安人与一个吼猴——女人结合的一切企图都
162 遭到了失败，自那以后，两个族类便永远地分道扬镳了。我们知道这个神话的许多版本。曼都鲁库人的一个版本与希瓦罗人的那个令人瞩目的《创世记》所讲述的故事惊人地相似。曼都鲁库人讲道，吼猴——女人怀孕后被丈夫抛弃。她同自己的儿子结合在一起。现在所有的吼猴都是从这种乱伦的关系中繁衍而来的。这个儿子从父亲上说是人，从母亲上说是吼猴，但是由于父母分手后而又母子乱

伦，这个杂交的生命便向动物性后退了。原本可以混为一体的人类和猴类便分割开来。我们来回忆一下希瓦罗人的神话的一个片断——陶器的化身。米加也是在遭到丈夫树懒的抛弃之后，与自己的儿子乱伦的。他们的后代就是以头颅作为狩猎对象的第一批印第安人（见第 6 章）。这也就是说，第一种情况是人类家族与动物家族的分离，这种分离造成了一些不可复原的族类；第二种情况是人类家族内部的分裂，这种分裂造成了一些相互敌对和相互打仗的集团。

由此可以说，神话在人类与吼猴之间设置的距离比起人类与树懒之间的距离要大得多。人类同树懒保持着亲缘关系，两者虽说是敌人，但毕竟还是人之间的事。当然，有些神话讲到一个印第安人与一个树懒——女人离异的故事，但是气氛是不一样的。这不是一个代表人类的使者在迎击一个形成整体的猴族，而是人与树懒之间一种私下的，或者至少是私人的纠纷。这种纠纷是在一个典型的三角关系中发展的。在各为一方的两个爱人之间，根据不同情况，总要加上一个作为第三者的兄弟、母亲，或被拒绝的追求者，形成三
角关系。事实上，与聚集在一起过着社会性生活的吼猴不同，树懒 163
总是形单影只，孤独生活。



在塔卡纳人的神话中，树懒和吼猴总是对立的。正像他们的神话所暗示的那样，这两种动物之所以对立，主要是因为两者排便的方式不同。出于多种理由，吼猴是垃圾的制造者。首先，从隐喻上看，即是如此。神话思维常用喧嚣隐喻腐败的东西（参阅《从蜂蜜到烟灰》，264 页）。吼猴常在早晨和晚上吼叫，特别是在气候发生变化的时候吼叫。有一句农谚：“吼猴叫，雨来到。”波罗罗人也认为吼猴是雨的精灵。圭亚那的印第安人有相同的认识。他们相信，

吼猴这种精灵生活在江河里，每当下雨时便浮出水面。我们知道，按照博物学家的说法，也正是温度降低促使树懒排便的（见第 7 章）。树懒和吼猴同样是可以表现出温度变化的动物，树懒通过排便表现，吼猴通过吼叫表现，不过这种吼叫也是用“散发臭气”的嗓子发出的。

用来形容吼猴的定语“散发臭气的”一词，是字面原意。实际上，吼猴确实是一种不加节制地、大量地、经常地、随时随地排便的动物。有一段时间我养了一只瓜里巴吼猴，是放养，任它独来独
164 往（没想到这倒害了它，一个猎人把它杀死了）。吼猴准确得像钟表，一日三次按时到我们这里用餐。但是在此外的任何时间里，只要我或我的伙伴试图接近它，它就会排出大量粪便，拿到手里，攥成团，向我们掷来。这种现象不止发生在我们这里。在一部关于这种动物的专著中，作者就记述了类似现象：“吼猴有时向观察者投去粪便……一个家伙一直爬到我们头顶的正上方，近得不能再近，随即排下粪便……投掷树枝和粪便似乎是一种有目的的原始行为（kind of primitive instrumental act ）。”

由此我们可以更好地理解为什么巴拉萨纳印第安人把吼猴与树懒互相对立起来，吼猴被视为“开放者”，树懒被视为“关闭者”。他们也将吼猴与貘对立起来，这是因为这两者之间有许多对立的地方：浑厚而低沉的声音与单调而尖锐的声音相对立，不忌口与忌口相对立，肛门不节制与肛门节制相对立。事实上，貘（我后面还将谈到）在人们所认定的排便形式上也与吼猴不同。据说，貘只想把粪便排在水里。如果在没有水的地方需要排便，它就把粪便集中在一个篮子里，然后运到附近的河中。最后，从发音上看，瓜里巴吼猴与树懒形成非常鲜明的对比，前者是吼，后者只能在夜间发出微弱的嘶鸣（见第 7 章）。

圭亚那的加勒比人在一个神话中讲道，吼猴们为了报复一个猎人，使他浑身上下涂满了粪便。圭亚那加勒比人的一个分支维维人，过一种叫索得维卡（Shodewika）的节日。其间一些舞者化妆成各种各样的动物，模拟它们的样子。“一队吼猴冲进村社的大 165
厅……它们迅速攀上立柱，爬到屋架上，在水平交叉的横梁上坐下来，开始吃香蕉，把剥下的香蕉皮扔到正在下面跳舞的人的头上。它们还时不时地蹲起来，翘起屁股，落下一块香蕉皮，好像在证明这是丰盛的一餐。”吼猴们不仅排泄毫无节制，还暴殄天物，糟蹋吃的东西。我们上面提到的撰写那部专著的博物学家说，差不多有三分之一的树叶和果实给吼猴白白地糟蹋了。“果实和嫩芽一经摘下来，似乎就失去了吸引力，留在树枝上的东西更吸引这些吼猴。它们丢掉采下的食物，只吃留在原处的食物。”

我最初研究的是夜鹰——那是一种由于其习性而与其他鸟类区别开来的鸟，我已证明神话赋予了它口欲的内涵。随后我又提到树懒，神话将这两个项置于反方向的地位，赋予它肛门阻留的内涵。树懒的这个内涵通过二种形式表现出来：或是不排便（自肛门被堵住之后），或是排便；排便又分两种情况：或是近地面排便，或是慢慢爬到地面上排便。换言之，人们的认识和神话赋予树懒的内涵，有时是从时间的角度出发的，有时是从空间的角度出发的，有时是同时从时间和空间的角度出发的。

我们已经看到，从空间和时间的双重角度上来看，树懒和吼猴
是对立的。吼猴从高处并随时排便。可见吼猴具有双重资格被赋予 166
肛门不节制的内涵。不仅如此，作为喧嚣的制造者和食物的浪费者，它还具有口不节制的内涵。尽管在关于波罗诺米纳利的神话中并未指明，但是我们通过先验推论也可以断定，注定只能发出轻微嘶鸣声的树懒，在它的其他功能之外，必定具有口阻留的内涵。

让我们回到奥杨皮人的神话上来吧（见引言）。我曾有意将其一个情节暂且搁置一旁。当那个印第安人的同伴被树懒斩头之后潜进地下的世界时，他看到树懒正忙着用粪便涂抹它的身体，于是他明白了，对于这些巨大的野兽来说，人类就像是蜜熊。同那些将人类与林栖动物对立起来的神话相比，世界的各个层次在这里向下移动了。林栖动物不比人小，也不生活在人的上面。我们看到的是一个被比作蜜熊的人类，一个比生活在下面的巨大林栖动物——树懒小的人类。从排便的角度上看，这些下移的各层次上的居民对其他层次上的居民会怎样呢？在神话的直线思路上，我们可以料到，或是一者与另一者相互取代：人并不将粪便排在树懒的身上，或是一者与另一者相互倒置：人对待树懒就像（与树懒相反的）吼猴对待人一样，也就是说用粪便玷污对方。

167 奥杨皮人的神话既未采用前一种解决的方法，也未采用后一种解决的方法，而是明显地另外采用了扭曲变形的手法，这种手法我们在神话结尾的转换阶段屡见不鲜。我曾试图用我过去称之为“典型式”的模式对这种扭曲变形加以模式化（见第 4 章）。在这里，这实际上是三方面的扭曲：地下世界的居民——这里是巨大的树懒，非但没有被动地被活的生灵所玷污，反而主动地搜集了一个死了的生灵的粪便，而且特别的是，还用来涂抹自己的身体。由于粪便来自一个人，这种对人类而言原本是污物的东西，就变成了就人类而言是反污物的东西。神话将粪便转换成饰物。原本在体系中并无立足之地的饰物便被间接而迂回地引了进来，成为为完成一个转换过程而在逻辑上必不可少的事物。我们在讨论另一些神话所提出的转换问题时，曾看到神话必须让鸣禽目的一只鸟来完成这样的一种作用。同这只鸟一样，而同我们现在所研究的这个体系中的粪便不一样，饰物不是一个逻辑项，而是一种作用：粪便的“反污物”的

作用。

就这样，常常在出乎意料的进展之外，而又在我所努力证明的内在联系之中，我们眼前逐渐展开了一个三角形的符号意义场。夜鹰、树懒和吼猴盘踞在三角形的三个顶点，其他动物位于三角形的边上，与这三个动物的距离远近不等。另有一些我们也提到过的动物，按照其与这三个动物的符号意义的远近程度不同，各自位于三角形内不同的地方。这三个动物由于它们所处的战略地位而控制着 168
整个符号意义场。

第十章

169 *粪便，流星，嫉妒，分裂体：这个集合也存在于北美洲。关于易洛魁人起源的神话。释梦在其中的作用。进入南加利福尼亚的神话。*

在我几次提到的一个塔卡纳人的神话中，一个年轻的树懒对母亲解释说，如果他在树上排便，粪便就会像流星一样撞击地面，大地就会倾覆，居民就会死亡。

彗星、闪电和火流星在美洲的神话中占有不可忽视的地位。从语言和文化上说，是塔卡纳人的近邻并有亲缘关系的卡维那人在他们的一个神话中讲道，一个已婚的印第安人有两个尚未婚娶的弟弟。大弟弟不断地派小弟弟去向嫂子讨要木薯粉。久而

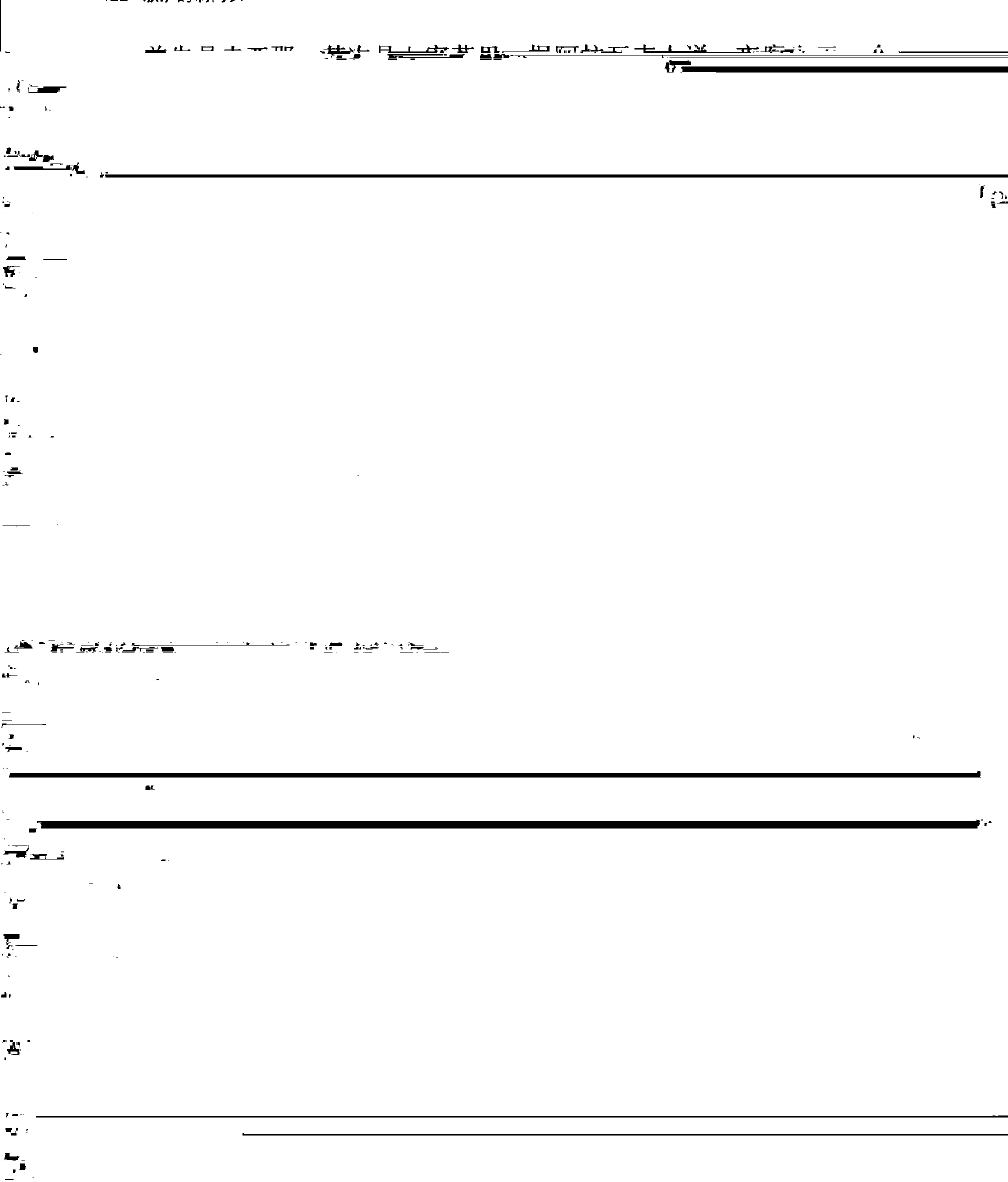
久之，嫂子多事起来，非要他们给她做一个新的筛子。于是，大弟弟爬上一棵棕榈树，采集编筛子用的叶子。但是他没扔下棕榈树的叶子，而是相继扔下了他的两只腿、他的五脏六腑、他的躯干和他 170
的两臂，最后只剩下了头。唯一留在树上的头吩咐弟弟把它放在貘出没的小路上。貘一出现，头就一跃而起，落在貘的身上，把它砸死。弟弟随即吃掉了死了的动物。

头命令人们把它放在了村长总去小便的地方。村长想让他的村民都来见识一下，结果头杀死了所有的居民，只留下一个小男孩。头叫小男孩把它送到了一个湖泊的岸畔，然后就消失了。有时它飞到天上，再落回湖里，就像一颗有尾羽的火球。它是不祥之兆。一颗陨落的星预示将有人被毒蚂蚁咬死。

也是在安第斯上的脚下，向西北走几百公里，居住着马齐关嘎人。在他们的一个神话中，主人公察觉妻子与前房的儿子有染，于是出门远行去给儿子寻找老婆。路上，他遭遇凶险，被一群吃人肉者掏空肠子肚子，但好歹还是逃了出来。此时，红杏出墙的妻子备下了毒药，企图毒死亲夫。男人回来后，要妻子给他做一种杂烩汤，里面放上块茎、葫芦瓢和棉线，这些东西可以补上他的五脏六腑。但是妻子置若罔闻，纹丝不动。男子大怒，砸烂了菜园，捡起一根竹子，用石块敲击，生出火焰。他用燃烧的竹子当作尾巴，变成了彗星。有时他夺下一些尸体，把它们变成同自己相似的彗星（详见《从蜂蜜到烟灰》，269—270 页，标号 M298）。

第一个男人将自己肢解，另一个男人被掏空肚子；第一个男人给弟弟提供肉吃，另一个男人毁掉了种植作物。在两种情况下，都是从被约简为自我一部分的个体中产生了彗星。在塔卡纳人的神话中，彗星产生于从个体（树懒）自我中分离出来的一部分（粪便）。

现在让我们到两个地方去看一看，或可探幽析微，有所收获。 171



的神话还说，那个变为流星的头在空中洒下的血滴——当然，说排出的粪便更为确切，变作了陨石。



我们不无惊奇地又看到了这一集成的三个主控件：嫉妒、粪便、流星。这三个主控件咬合在北美洲最重要的神话体系之一的易洛魁人的神话体系之中。他们的原始神话有几种版本。最古老的版本是法国耶稣会修士整理出来的，可追溯到17世纪。其他一些版本离现在较近，也比较详细，部分或全部由易洛魁人调查、搜集、翻译和出版。促成此举的主要人物是J·N·B·休伊特，他的母亲是塔斯卡罗拉人。我们知道，易洛魁群体是由先是五个后为六个“民 173
族”组成的一个联邦。他们是卡尤加族、莫霍克族、奥内达族、奥农达加族、塞讷卡族，以及后来于18世纪初加入的塔斯卡罗拉族。当然，这里不可能对原始神话已知的25个版本详加探讨。其中内容最丰富的、由吉普森首领用奥农达加语向休伊特口述的版本占了美洲人种学研究所第43号报告的150页（4开页）。我这里只能说其大概，捎带谈及其与别的版本不尽相同之处。

故事开始时，大地还不存在。下面的世界是一片汪洋。有一个地方悬浮空中，很像是一个岛屿，上面住着一些具有人的形状的生灵，这里预示出未来印第安人生活方式的雏形。岛上有一个村庄，按照好几个版本的说法，这是一个与世隔绝或非常闭塞的地方。村里一个家庭幽禁了两个孩子，有的版本说是兄妹俩。这是对出身高的孩子们的通常做法。两个孩子虽被隔离开来，还是秘密来往。也许是这种来往使然，也许是其他什么原因使然，女孩怀了孕，并生下一个女儿。几乎就在这个时候，她的哥哥，有的版本说是她的舅舅，一命呜呼。他死前留下话，把他的棺材架在一棵树的树枝上。

在死者是她舅舅的版本中，她有一个名叫地震的哥哥，只是后来才出现在故事中。

小女儿长得很快，可总是不停地哭泣。为了让她安静下来，人们允许她长时间祭拜尸体。死者对她的未来做出预言，并告诉她应该怎样做。而一切都像所预言的那样发生了。人们把年轻姑娘送往另一个村庄，去与那里的村长成婚。路上，她必须挫败村长欲图使
174 她犯下错误而设下的种种圈套。她到达村庄后，已是她丈夫的村长强迫她脱光衣服，赤身裸体地用一口大锅熬煮玉米粥。不一会儿，她的浑身上下便布满了烫起的燎泡。同样是在村长的命令下，一群恶狗扑来，舔她的身体，狗的舌头有如芒刺，刮得她遍体鳞伤，血肉模糊。

人们一定会以为，这个年轻的恋尸女子（她同死者交往）在勇敢地承受了这一切凶残的虐待之后，该是柳暗花明了吧。不，并非如此。她的丈夫总是吃她的醋，无时不在嫉妒。后来他得了重病，百药不治，万般无奈，将村民召集起来，要他们替他解一个梦，说不定通过解梦还能逃过此劫，否则就只有等死了。讲到这里，暂且让我们打住，把这个故事放一放，先说点儿题外话。我一直试图在本书中证明，人们算在精神分析学账上的一些概念，如口性格、肛门性格等等，早已存在于神话思维之中。如此看来，在本书中讨论易洛魁人及其相邻的族群对待梦的方式倒也不能说跑题。他们的许多观念，在我们等待弗洛伊德表达出来之前，早已有之。让我们来听一听在胡隆人中间传教多年的拉各诺神父在1649年所陈述的土著人的理论吧。易洛魁人和胡隆人所见略同。拉各诺神父是这样说的：

“我们通常所有的欲望是不受我们的束缚的，或者至少是任意的，它来自我们对某种喜欢的感觉的先前的体验，这种喜欢的感觉是在我们所欲求的事物上产生的。除了这样的欲望之外，胡隆人认

为我们的精神还有另外一些欲望，那种自然而又隐蔽的欲望。他们说，这些欲望来自精神的深处，并不通过意识，而是出自精神对某些对象所产生的激奋……”

“他们认为，梦是我们的精神用来自我表达的语言，精神通过 175
梦让我们了解到这些自然而隐蔽的欲望。当我们满足了这些欲望时，精神便感到愉悦；相反，如果我们没有满足精神的欲望，精神就会气急败坏，不仅不给身体带来它本想带来的益处和舒畅，反而会时时与身体作对，引发各种疾病乃至死亡。”

……

“出于这些错误的认识，大部分胡隆人对他们所做的梦都极为重视，一定要给精神提供它在他们的睡梦中所要求的东西。比如，如果他们在梦中见到一把利剑，他们就会千方百计地搞到它。又比如，当他们梦见宴会时，他们醒后就会尽其所能地举办一个宴会。凡此种种，不一而足。他们把这种欲望叫做昂第芒克（ondimonk），意即一种由梦宣示的精神的欲望。”

“然而，就像我们虽然不总是说出我们的思想和看法，而眼力非凡的人仍能洞察我们内心的深处、看透我们的心思一样，胡隆人认为，纵使精神并未托梦做出任何告白，或者梦者已把做过的梦忘到九霄云外，那些具有火眼金睛的人仍能看穿精神的最深处，看出精神的那些自然而隐蔽的欲望。”

看到了吧？印第安人可不乏精神分析家！

易洛魁人神话中的这位主人公患上的正是拉各诺所说的那种“精神欲望”导致的疾病。既然病根在此，唯一有效的治疗就是猜
出精神的欲望是什么。另一个传教士德昆神父亲眼目睹过神话所描 176
述的这样一个情景：“一个印第安人首领做了一个梦，于是将本地所有的头面人物都召集了过来，说他做了一个梦，解不出来，要是

一直解不出，就会天崩地裂，整个民族都将遭到灭顶之灾……随后他开始让来宾破解他的梦。”

现在言归正传，我接着讲我们中断了的这个故事。神话所描述的情景与上述情景一样，村里的重要人物被召来。其中一人破解了梦，找出“梦的谜底”。根据不同版本，这个谜底分别是“牙齿”，“废弃物”或“排泄物”。“废弃物”是从奥农达加人的土语译出的，“排泄物”根据塞讷卡人的土语译出，“牙齿”可能是一种百合科的花的名字，指虎斑百合花或犬齿赤莲花。村里的一棵宝树——“光明树”结有许多这样的花朵，将天空映亮。要知道，那时还没有太阳。其他版本将光明树说成是一种野苹果树（一种蔷薇科植物）或一种野樱桃树（英语为 dogwood，一种山茱萸科植物）。不管怎样，村长的一个伙伴，这个甚至被村长怀疑与其老婆有染的人，破解了梦里暗藏的玄机：必须拔掉这棵树。说干就干，树马上被连根拔起，长树的地方出现了一个黑漆漆的深洞。村长借口到草地上吃饭，把已怀有身孕的妻子骗到洞边，一下子把她推了下去。在一个版本中，光明树被一棵长满玉米棒子的树所代替，玉米是村民唯一
177 的食粮。按照这个版本的说法，得病的是女子，为了治好她的病而将树连根拔掉了，一个年轻人为此大怒，一脚把她踹进洞里。

年轻女子在黑暗中一个劲儿地往下掉。有一个塞讷卡人的版本说，使村长醋意大发的那个人叫流星，他给过她一些小东西：几束柴捆、一套杵和臼、一个小罐子……按照从塞讷卡人一个酋长那里获得的版本所说，并得到在当地搜集的其他版本证实，女子在降落时“身上裹着一层流星的光，就像一颗彗星，令（下面水界的）百兽惊恐万状。它们害怕遭到毁灭，急忙筑起土层以图挡住她的沉落”。

在她下落的整个过程中，这个流星一直向她伸出援手，极力帮

助她，“因为他认为她的丈夫怒而将她推进黑洞自己负有责任”。这个人物属“火龙”的种族或“蓝豹”的种族，这些动物出于它们的天性而被迫生活在湖底。它们并不与人类为敌，但是一旦离开水，就会使世界燃烧起来。那么，这个流星又是如何猜出了“牙齿”、“废弃物”或“排泄物”的“梦的谜底”而让人把树拔掉了呢？这无论是从当地人提供的原始材料中，还是从博物学的学者所做的注释中，都无法得到答案。我们只能指出，这些谜底的出现，一方面与嫉妒联系在一起，另一方面与流星联系在一起，因此它们必然具有一定的含义。我们也只能指出这些吧。可是，如果我们胆子大一些，走得更远一些，敢于超出一个常规的方法所允许的范围，将希瓦罗人、塔卡纳人、马齐关嘎人和易洛魁人的传说锁定在一种超神话的状态上——或可说一种太古的神话状态上，那么我们也许就可以被导向这样一个结论：既然在易洛魁人的神话中这位女主人公在 178
一定时期内被各种修辞手段喻为彗星或流星，并通过天穹的黑洞向水中坠落——在一定意义上即是被丈夫所排离，而且她的坠落还威胁到下面世界的动物的毁灭，那么她就既可以比作树懒急忙排出那些排泄物，也可以比作希瓦罗神话中那个陶器之母。陶器之母也是在夫妇因嫉妒而吵架之后被从天上推到下面的世界里的，而且也以排泄物的形式留下了她的痕迹（见第 1 章）。

这种相似性在塞讷卡人的版本中更是得到了加强。根据这些版本，女子给下面的液体的世界带去了第一撮土（就像希瓦罗人神话中的女主人公带去了第一撮陶土一样）：她在跌落的那一刹那，用指甲抓住洞沿，抠走一些土。从 17 世纪另一位传教士 P. 萨加尔德的版本上看，这种相近性就更加突出了。在这个版本中，女子后来的角色与坎帕人和马齐关嘎人的神话所赋予月亮的角色非常相似。胡隆人和易洛魁人神话中的这位女主人公，后来变成月亮的不祥之

物，担负起管理死亡和死者的灵魂之重责。“艾塔昂特希克（这是女主人公的名字）照管灵魂，因为他们认为她叫人死亡，他们说她很坏……”P. 布雷伯夫说了同样的话。这怎么能不让我们想到马齐关嘎人的月亮神呢？这个月亮神夺走尸体，将它吃掉，然后恢复尸体的外形，把它再送到冥世中去。

179 一个细节，虽然只是一个微小的细节，却可以使这类南北两洲的神话更具一致性。月亮神只是吃掉了它所俘获的尸体的四肢，而将其内脏变成了貘。当他把残缺的尸体化成人形时，他便用这些貘喂养人形的尸体。这种做法或可解释何以在卡维那人的神话中插入了貘（见第 10 章）。貘在那个神话中的出现好像没有任何意义，除非事情是这样的：被肢解的印第安人用来喂养弟弟的貘也是内脏变化的产物，这里是他自己的内脏；内脏被他扔掉后变成了貘。



我必须重申，这种将来自两半球的神话固定在超神话状态上的尝试，还纯属猜测。我将让这种尝试停留在初创阶段，这个阶段就像是一个对其他元素开放的研究领域。更丰富、更多的元素，如果能够，尽可以加入这个研究领域。博斯坚信不移地写道，从几方面看，易洛魁人都与墨西哥湾和南美洲的文化有着直接的联系，比如在语言结构方面，在射丸弹吹管的独自发明（或 18 世纪方得到证明的重现）方面。我们所看到的博斯的这番见解，在雅各布森关于塞讷卡语没有唇音的议论中得到了响应。塞讷卡语之所以没有唇音，可以解释为塞讷卡人带唇饰的结果，而唇饰本身起源于南方，这也是文化渊源的一种暗示。

这些假说如今受到置疑，特别受到劳恩斯伯里的置疑。但是，既然我所指出的易洛魁神话和苏邦蒂那神话之间的那种相似性可以

使这些假说具有一些现实性，我们就禁不住要从易洛魁神话中那棵被描述为长满百合花的“光明树”上（见第10章）找到那种对曼荼 180
罗属的一种植物的遥远记忆。这种树上的花与易洛魁神话描述的花的样子非常相像。在马齐关嘎人服用了这种致幻药后所唱的萨满曲中，曼荼罗的白色花朵发出强烈的光，使得太阳黯然失色。

为了避免落入惹人议论的投机之嫌，我将在比较中只保留这样的看法：无论在北美洲还是在南美洲，一种心理感受——嫉妒，一种天象——流星，一种有机物——粪便，在一些神话中构成了一种环环相扣的体系。为了支持和扩大我的论证，我还要研究北美洲的另一个地区，这里的神话比易洛魁人和胡隆人的神话更加清晰地展现出这样的体系。这个地区就是南加利福尼亚。

但是首先需要提醒大家的是，排便的行为就是将本与身体构成不可分割的一部分的某种东西从身体中分离出去。这种从身体分离出来的东西可与一系列不同的项相提并论。这些不同的项可以是掏空内脏的身体、肢解的身体、从身上砍下的头、脑浆迸裂的头颅等。我们曾看到，这些正是神话竭力以一种系统的方式表现出的一个系列。

南加利福尼亚的神话正是在这样一种符号意义场中演变的。就像迄今为止我们所研究的那些神话一样，南加利福尼亚的神话对流星和嫉妒给予了极大的重视。我们在研究中借用的这些神话来自这样的一些民族：属肖肖尼语族和于曼语族的族群、内陆聚集在加利福尼亚和亚利桑那交界地区的莫哈维人，靠近海岸一带地区的加惠亚人，以及被通称为（布道印第安人）的几个族群。这几个族群在 181
18世纪落入了西班牙方济各会修士控制之中。人们给他们起的一些特别的名字，如路易斯诺人、第耶盖诺人、胡安诺人、加布耶利诺人等等，都能让人想到这种控制。

这些族群的人从那时起就开始适应新的变化了。当19世纪淘金者涌入加利福尼亚时，他们受到冲击，或被屠杀，有些族群实际上已经消失。一些族群的人数下降到数百人，甚至数十人。我们从他们那里得到的只是一些残缺散落的神话片断，而由于这些神话具有非常明显的原始特征，比较文学的研究者们就更加任重道远了。我们确实想从中识别出一些非常久远的古老时代的遗迹，这些遗迹可能见证了两个美洲最早的人口增长高峰。倘若真是如此，这些神话与南美洲神话梗概的相似性对我们就更有意义了。这里我们还要补充说明，将曼荼罗属植物或与之相近的植物布鲁格曼西亚（Brugmansia）用作麻醉药或迷幻药，在美洲主要有两个地区，一个是加利福尼亚中部、北部以及向东部伸延的一些地区，另一个就是苏邦蒂那地区。我们迄今为止所采用的南美洲神话大部分来源于苏邦蒂那地区。

加利福尼亚的神话大都非常晦涩，令人费解，还常常相互矛盾（同一个故事也有自相矛盾之处），这就提出了一些令人头疼的问题，如何释义？人们在理解这些神话时会有很多困难。我粗略地将这些神话分为三类，各类的重心不同。在前两类的神话中故事发生的时间离我们相对较近。第三类的神话可追溯到最原始的时代。

182 第一类神话故事的主人公是食人兽塔克维什。一个年轻的印第安人被此兽吃掉。他父亲是一个首领，誓为儿子报仇。他找到塔克维什，向它发出挑战，要它参加舞技比赛。比赛中，食人兽“折断自己的骨头扔到一旁，割下自己的头皮扔到一旁，敲碎自己的大腿扔到一旁，剩下的躯干和脑袋翩翩起舞，后来索性又把脑袋拔了下来”，这以后，它又恢复了原状。最后，它终究还是被印第安人杀死并烧成灰。但是，它又以火流星的形式，或者更确切地说以球闪电或火球的形式复活了。据说，在北美洲的天空，人们经常看到它

的影子。出于好奇，我查阅了一下史密斯研究所科学事件的网络资料（Vol. 9，nos. 2 和 3）。据记载，1984 年 2 月至 3 月间，球闪电出现过 12 次以上。曾在南加利福尼亚印第安人中间进行调查的著名学者 C. G. 迪布瓦讲道，在 20 世纪初，有一个路易斯诺人答应为他唱神歌，他正要唱时，突然看到球闪电，于是惊恐万状，再也不肯唱下去。从第一类神话中我们可以得出这样的结论：正像在南美洲的神话中一样，流星（广义的流星）处于人们可以称作为残体的符号意义场之中。

第二类神话的主人公是一对孪生兄弟。在不同版本中，他们的年龄不同，他们与天和地结成的原始夫妇的亲缘关系的疏近也不同。他们经历了种种曲折之后，两兄弟中的一个或两个兄弟一起死于非命，留下一个名叫受普或吉遥马尔的儿子或侄子。这个后代后来为父亲或叔父，或者是父亲和叔父一起报了仇，最终化成一颗火流星。详细情景我这里不再赘述。我只想提出三点值得注意之处。 183

第一点，在这类神话中不断提到流星。莫哈维人的版本即是证明。故事中主人公“芦苇”阿赫-塔讷就与流星的外形短暂联系在一起：他把他死去了的父亲的膑骨抛得远远的，“宛若流星一般”。杀害他父亲的凶手们曾一直用这块膑骨打球。另一个情节叙述了主人公如何战胜了一个叫流星的吃人恶魔。我后面还将谈到这个情节。迪布瓦写道，第耶盖诺人认为，“这个在地上名叫吉遥马尔，也即叫‘奇迹制造者’的小伙子，在天上的名字是受普或什维沃，是流星大火球的化身”。那对孪生兄弟，也就是他的父亲或叔父，也是流星。“他们像星星一样闪闪发光……他们的眼睛像火光一样闪烁。”一个被派去侦察孪生兄弟的小孩回来报告说：“屋里有什么东西就像星星一样。他们的眼睛冒出火光，我怕极了。”小孩如此害怕，见到那目光，简直就像丢了魂。

第二点，在莫哈维人神话进展中，嫉妒的主题作为主旋律重复出现。兄弟俩不断地相互嫉妒。为了给自己的箭配上羽毛，他们相互争抢猎杀的老鹰；为了制作芦笛，他们相互争抢割下的芦苇；为了娶妻，他们争夺女人……孪生兄弟的母亲也表现出对这些女人的嫉妒。她拆散鸳鸯，破坏婚姻。两兄弟由于嫉妒，最终一个向另一个下了毒手。后来他们的儿子或侄子来到了上面提到过的那个吃人的流星恶魔的家中，恶魔冷面相迎，说道："我不允许任何人进我
184 家门。我不欢迎任何人。我小气，不喜欢别人盯着我的那些老婆看。我狠毒，会杀掉所有来看我老婆的人。"这个十足嫉妒的恶魔的老婆们也相互嫉妒。在她们成为寡妇之后，她们各不相让，争着要嫁给将战胜凶手者为妻。在第耶盖诺人的一个版本中，一个神秘受孕生下孪生兄弟的女人遭到姐姐的嫉妒。

最后，肢解的主题也出现在这些神话中。在第耶盖诺人不同版本的故事中，或是主人公的祖父拿孙子的肢体一件一件地打赌，或是两个创世神中的弟弟打赌输掉了自己所有的肢体，最后还输掉了自己的心。一个全面的符号意义场在我们眼前形成。我们将不会感到惊奇，甚至我们还可以预测到，残体系列的第一项——粪便从身体上的脱离，将明显地出现在第三类的神话中，也就是那类描述世界起源的神话。

同其他版本相比，第也盖诺人的神话版本具有某些漂移不定的特点，但是他们的版本确立了前两类神话与第三类神话之间的过渡关系。据这些版本说，开世之初，处在上面的男性的水和处在下面的女性的地结为夫妇。他们生下的两个孩子最初是竭力把水推高，好让水变成天，后来又用泥土造出有生命的东西。两兄弟之一死去并被焚化。另一个升上天。"现在人们看到，他像一个球形闪电。他夺人灵魂，致人死命。"

在莫哈维人、路易斯诺人、卡惠亚人和古博诺人的神话版本 185
中，万物的起源也是追溯到一对原始夫妇，或是追溯到那些先于人性的、更为抽象的实体的成对结合：“开世之初，空无一物，只有黑暗…… 嚓嚓声，嗡嗡声，轰轰声连绵不断；红色，蓝色和褐色绞成一团，交织纠缠，起伏跳跃，在茫茫黑暗中向一点集中，最终结成可以孕育的团块。这个团块战栗着，旋转着，浓缩成一种物质，变成裹在胎盘中的胚胎。这一切都发生在虚无缥缈中和茫茫黑暗里。胚胎变成胎儿，未待成熟，便急忙问世。在这一刹那间，一切突然静止不动了，因为两个胎儿一出世即已夭折。于是光影重又交织纠缠，凝成一团，生成两个胚胎。这次胚胎等到了成熟期：两个孩子正在里面斗嘴……”

这样，世界渐渐成形。据卡惠亚人和古博诺人的神话说，创世的重任很快就落到了姆卡特和特纳伊奥伊特的身上。这两个创世神的本领不一，有高低之分。他们没完没了的争执，非要论出个伯仲，理出个长幼，争出功劳孰大孰小。这是在前面提到那些神话中那两个孪生而相互嫉妒的主人公之间的典型争吵。两个创世神最后决定分道扬镳，各显其能。特纳伊奥伊特把地面捅破并翻转过来，欲将他的创造物带到地下的世界。“他甚至想把大地和天空也一起随身带去。这时，狂风大作，整个大地在震动，天空弯曲，摇摆晃动。姆卡特单膝跪地，一手抓住他所有的创造物，一手止住天空的 186
摆动，口中发出嘿嘿的喊声，就像现在地震时人们发出的那种嘿嘿喊声一样。在这场大战中，出现了山脉和峡谷，凹陷的地方形成河床，瞬时注满喷涌而出的大水。特纳伊奥伊特消失在地下的世界里。一切恢复平静，大地停止震动，但是大地隆起和凹陷的面貌一直保持了下来。”

于是，姆卡特开始独自一人与他创造的万物生活在一起。自此

之后，在南加利福尼亚的神话中，故事情节的发展都基本相似。我已讲了开头的那个卡惠亚人的神话继续讲述了创世神姆卡特的故事。在莫哈人和路易斯诺人的神话中，分别叫马特维莱和维约特的人物以终究还是略有不同的方式代替了姆卡特。在创世之时或创世伊始出现的马特维莱和维约特，与其说是创世神，不如说是第一批人类的教化者。比起他们，姆特卡更明显地表现出了两重性。我上面讲过，他在同兄弟的大战中完成了一个美妙的创造，但是此后他就扮演了一个不祥的角色：他带来暴死，给响尾蛇安上毒牙，向人类分发弓箭，教会他们互相残杀。

尽管有这种表面的差异——后面我还要谈到这种差异，但是三个人物都犯有类似的错误，经历了相同的命运。姆卡特对妹妹月亮有失检点（据卡惠亚人、古博诺人的版本）。马特维莱也同样对女儿蟾蜍举止不当（据马哈维人的版本）。维约特在看到一个年轻美貌女郎的正面时，心里却暗想她的背面一定像青蛇一样骨瘦嶙峋（据路易斯诺人的版本）。女郎看穿了他的想法，非常不快。就像前两位被冒犯的女性一样，她争取到百兽为她报仇解恨。

187 群兽出动，监视起神的行踪，想知道他夜里躲在什么地方大便，结果发现他攀上竖立在海上的一个立柱或立架的顶端。他从上面往下大便，粪便落在水上时发出雷鸣的声音。兽中的女儿蟾蜍或某个其他两栖类的动物，站到了下面，中途截住下落的粪便，吞入口中，或递给与她同谋的兽群。兽群将这些粪便分散开来，这也就是在分割已经从身体上分割出来的残体。神听不到响声，发现粪便已被转移，便得了重病，最终与世长辞。他的遗体在火堆上焚烧，这就是火化尸体的习俗的起源。化作月亮姆阿拉的维约特定期回来探望她的创造物（路易斯诺人）。与她同源的姆卡特（卡惠亚人、古博诺人）的骨灰里长出种植作物。

第十一章

加利福尼亚神话中作为嫉妒的制陶人的创世神或文明英雄。与苏邦蒂那神话的接近。月亮和流星。神话分析中符号的任意性。南加利福尼亚神话与南美洲关于树懒的神话的对称关系。这种关系提出的问题。典型式的第三种运用。 189

据源于第耶盖诺人的神话说，创世神（名叫图查帕）挖地取土，造出印第安人。卡惠亚人的神话说，“创世神姆卡特用黏土耐心地捏出了人们现在所看到的这种形体”，造出第一批人。当创世神和他的兄弟争论人是否应该死亡时，赞同死亡的姆卡特说：“如果人只生不死，世界就会变得太小了。”坏创世神特纳伊奥伊特反驳说：“我们可以把世界变大呀。”

姆卡特说："就算是这样，可是没有足够的食物喂养所有的人啊。""他们可以吃土嘛。"特纳伊奥伊特说。"那会把整个大地吃光的。""不会，我们将拥有把大地变大的本领。"正像大家所看到的那样，神话甚至构想了"一个扩张的世界"。

190 最初的维约特——路易斯诺人的文明英雄，与其说是创世者，不如说是教化者。他统管着世界，生灵不知死亡为何物。他用泥土喂养的居民们无限制地增长着。但是，他在他死的时候随身带走了他的本领。这样，大家就必须商量出一个办法，怎样才能使已经变得过多的创造物生存下去。大家决定将物种无区别的原始共同体按照动物和植物的不同物种区分开来，给每个物种一片生活的空间：地上，地下，水中或空中。大家不再是一些过着平静生活的、成倍增长的食土的同一居民。大家确定了谁吃谁，什么物种克什么物种，以便相互限制彼此的数量。这是一种同类相食，因为过去的创造物同出一源，同属一种，无动物和植物之分，无人类与动物之分。"他们杀动物，杀栎树果——栎树果也是人，杀现在能吃的一切。而动物、种粒、栎树果或植物，都是从人变来的。"睿智而博学的鹰不甘心落得如此下场，它一心想逃避这种悲剧的命运："它向北方飞去，希望飞到这个世界的边沿，飞越边沿，飞离这个世界。它一处不行，四处尝试，四处碰壁……死亡在北方，在东方，在东西南北方。它飞回来说，死亡无所不在，而且近在咫尺，没有谁能逃脱。"大家制定了举行葬礼的规矩，以此标明死者与生者的界线。

这种对同类相食的哲学判读，还表现在了仪式上。在胡安诺人的族群中间，很可能在其他相邻族群中间也是如此，在超度死者时，被称作"塔库埃"的主祭从尸体上割下一块肉。他当众把肉吞
191 下或装作把肉吞下。人们非常敬畏他，供奉给他大量的钱财。印第

安人把这种仪式与他们的创世神话的一个场面联系到一起。在这个神话中，郊狼飞起来并吃了死去的神的心。印第安人通过这个仪式，可确保死者的心直奔天上或变成流星。未受此超度的死者的心和灵魂将下到地下的世界。

一般人都认为“塔库埃”一词的含义是“吃食者”，这个释义现在已经受到置疑。可罗伯认为“塔库埃”一词与“塔库什”相近，“塔库什”意为“球闪电”，也指被印第安人杀后又以火流星的面貌复活的那个食人肉的妖魔（见第 10 章）。在卡惠亚人的原始神话中，有一个人物叫塔库克，被描绘成“火球魔鬼”，在一个片断中扮演了一个起决定性作用的角色。在这个片断中，群鸟——其中就有我们的老相识夜鹰，欺骗人类说，射箭是一种无害的游戏。于是创世神姆卡特便教会了受蒙蔽的人类用弓箭相互射杀。“活下来的人看到同伴中箭身亡，尸体狼藉，不禁发出哀号，响声连成一片。”

在这个片断的前边，另有一个片断：月亮是姆卡特的创造物中唯一的女性，她将居民分为两半，教双方“唱歌和谩骂对方，就像对待敌人一样……还教双方奔跑、跳跃、互扔土团或石块”。换言之，月亮设立了一个建筑在对立之上的社会秩序，对立的阵营受到一种雏形的敌意的驱动，不过这在当时还“只像是一种游戏”。这种敌意后来在相互陌生的族群中扎下根来。

我们记得，在这套神话中，创世神或文明英雄可以同月亮保持 192
两种类型的关系。路易斯诺人的神话说，人类教化者维约特死后变成月亮，并在这个形式下定期造访人类。卡惠亚人神话中的对等人物姆卡特是创世之神。他创造了月亮，挖出她的心，后来又造成这位作为第一批人类教化者的月亮女郎的死亡。他死时，尸体被焚化，从心脏里长出烟草，从胃里长出南瓜，从瞳孔里长出西瓜，从

牙齿里长出玉米，从虱卵里长出麦子，从精液里长出豆子…… 可以这样说，一种情况是，姆卡特使月亮从其身体中脱离出来；一种情况是，死了的维约特托生在月亮上。人类受到恩惠，从一者那里获得地上的种植物，从另一者那里获得天上的月光。



这些分析正在把我们引向何方呢？这些分析使我们发现了这样的踪迹：加利福尼亚神话的主题，与我们已经看到的远在南美洲的苏邦蒂那人神话的主题惊人地相似。同南加利福尼亚的印第安人一样，马齐关嘎人——我们已经见到过的那些马齐关嘎人，以及他们那些同样居住在安第斯山脚下的亲族和近邻坎帕人，将世界的创造看成是好创世神和坏创世神争斗的结果。也同南加利福尼亚的印第安人一样，他们相信“彗星魔鬼”，称之为“卡赤伯雷尼”（见第 10 章）。最后，还是同南加利福尼亚的印第安人一样，他们认为人之初食土为生。不过，在这一点上，他们与路易斯诺人有着对称而反向的不同。路易斯诺人认为，人们吃的是一种白色的黏土，而不是
193 那种用来制作陶器的红色黏土。按照马齐关嘎人的说法，第一批人类吃的是“一种同人们制作陶罐用的黏土相似的红土，人们把这种红土揉软捏合，放在炽热的灰烬中烘熟，像鸡啄米一样一口吞下，那时他们还没有牙齿咀嚼”。坎帕人说，人们靠吃一块块的蚂蚁窝为生。

一天，有一个姑娘第一次来月经，月亮神潜入她隐居的茅草房里，送给她一些种植作物。后来他侵犯了她，或是在类似的情况下侵犯了另一个姑娘。出于报复，姑娘把经血或唾液淋到他的身上，月亮的身上由此有了斑斑污点。在另一个版本中，月亮身上的污点来自他妻子被肢解的尸体，几块残体沾到他的脸上。所有的版本都

说，月亮在他妻子死后就变成了食人肉的恶神。

我们看到，在马齐关嘎人的神话中，同在南加利福尼亚的神话中一样，月亮，或者是相对直接或相对间接地被比拟为月亮的人物，都有性侵犯的行为。当然，姆卡特和维约特并没有变成食人肉者。但是他们临死前没有将知识传授给人类，而是将知识带进了坟墓，这就使得他们要对这种暗喻的同类相食负有责任。他们也是同类相食的始作俑者。原本大地万物为一，同属一类，而在他们身后，不同物种相互吞食，从根本上说，这就是同类相食之始。塔库埃主祭的那种同类相食的仪式就是在追思这种起源。在神话中，正是靠着一个同名人物的帮助，神才制定了这种事物：同类相食，就算是谈不上同类相食，至少也可以说是战争的相互残杀（见第 11 章）。

无论是从马齐关嘎人的神话中，还是从南加利福尼亚的神话中，我们都必然得出这样的结论：月亮这一人物具有双重性，在两极之间摆动。一方面，他是人类的教化者和恩人（在路易斯诺的神话中是女恩人），另一方面，他又是战争、死亡和直接或不那么直接的同类相食的始作俑者。月亮在第一种面貌下，表现为夜空中的星座，扮演着保护者和文明者的角色。在另一种面貌下，男性或女性的月亮与食肉的彗星接近，以至于混为一体。第耶盖诺人的原始神话就是证明。神话中，创世神查科帕或图柴帕的弟弟变成了瞎子，像维约特一样升上了天空。与维约特不同的是，人们至今还能看到他，不是作为月亮，而是作为“摄人灵魂并置人死地的火球闪电”。 *194*

让我们简短回顾一下希瓦罗人的神话。我已将希瓦罗人的神话与马齐关嘎人的神话并为一类。在希瓦罗人的神话中，“圆环”和“火球”被视为“祖先的灵魂阿路塔姆”的明显现身。当夜鹰挖出

被树懒埋在地里的月亮时，是他使月亮一跃而出，像流星一样直奔天空飞去。这不就是夜鹰在把月亮化成反向的流星吗？马齐关嘎人也说，月亮在升上天空并永远留在上面之前，只有树懒微微照亮夜空。欣古的希派亚人过去素以食人肉著称。按照他们的说法，月亮与妹妹乱伦，后来躲到了天上。妹妹上天去找他，被他推下去，先变成流星，后变成貘。马齐关嘎人神话中食人肉的月亮恶神把死人的肢体烤熟后吃掉，把吃剩的残骸变成貘。貘与月亮的关系我将在
195 后面讨论（见第 12 章）。

在两个美洲的这些神话中，月亮和流星是可以相互转换的，就像月亮可以和离开躯体的脑袋相互转换一样。我们已经看到，脑袋有时也会变成流星。割下的头颅、流星、月亮构成了一个系，前两项具有负面的内涵，第三项的内涵摇摆不定，一会儿是正面的，一会儿是负面的。有鉴于月亮女神（更经常的是月亮神）在神话中扮演着宇宙秩序创立者的角色，她（他）又怎么可能是别的样子呢？猛兽、毒虫、疾病、战争、死亡，在世界中有它们的位置。容忍、有时纵容所有这一切的神或女神不可能完全是好的。

这种双重性也可以用属于形式范畴的理由加以解释。在《餐桌礼仪的起源》（88—91 页）一书中，我曾吁请大家注意这类理由。我当时写道，即使不改变性别，往往是两性畸形或雌雄同体的月亮作为主题也为神话提供了暧昧性。不同的天体在不同的情况下，每年、每月、每周或每日，各自完成一个周期的反复。从这个角度上看，以月为周期而非以年为周期变换相位的月亮与季节性变化的星座是对立的；而它与太阳交替出现则表现了最短的周期的形式：昼夜的周期。

有人不无天真地责备我说，这种分析是矛盾的。其实不然，我在《餐桌礼仪的起源》一书中说过同样的话。太阳和月亮各自可以

“意味着随便什么”，但是必须在一定的条件限制下。对于太阳来说，这个限定条件就是，“他要么是做善事的父亲，要么是食人肉的妖魔”。对于月亮来说，这个限定条件就是，她（他）要么是 196
“有功劳的或是令人感到失望的创世神”，要么是“一个贞洁而不孕的女子，一个雌雄同体的人物，一个性无能或是荒淫的男子”。这样，我可以说是一石双鸟，既再次明确了符号随意性原则，又赋予同类符号一些具体的内容。这些内容来自这两个发光体各自存在的特定方式：“太阳遵循日周期和年周期，月亮遵循日周期和月周期。太阳在其形态的存在上从不残缺，只是发光或不发光。月亮相反，有满月和弦月。太阳是可见的或不可见的，只在黎明时分和黄昏时分有短暂的过渡阶段。月亮则从不真正地出现或消失，满月和新月的过渡十分短暂。太阳存在方式的特点是具有鲜明的对比性：要么在，要么不在，两者截然相反。月亮存在方式的特点是具有过渡性和中间性，总是出于从存在到不存在的过渡状态。”

再没有什么比《神话学》更好地将杂乱无章的分析浓缩在它的四卷之中了。但是，是否像其作者所说的那样，从中可以得出这样的结论：符号任意性原则既得到了肯定也受到了否定呢？在这个问题上有三点不容忽略。

其一，就像我曾经常说的那样，我们说神话中的意义从来就是位置上的意义，这并不等于说我们在神话中运用了索绪尔[①]的符号任意性原则，我对这一原则也表示过保留（《结构人类学》，101— 197
110页）。词和概念处于它们各自与能指和物质实体的关系之中，符

① 索绪尔，Ferdinand de Saussure，1857—1913，瑞士语言学家，结构主义语言学创始人。认为语言是一种表示观念的纯粹关系的符号体系，语言学也只是心理社会学中符号学的一部分。——译者注

号任意性原则与这样的词和概念相关。而我则强调指出，如果人们欲将结构语言学与神话的结构分析相比较，两者的相应之处不在神话素与词之间，而在神话素与音素之间（《遥远的目光》，199 页）。虽然这种说法是正确的：本身不表示任何意义的音素是用来区分意义的，可并不能由此而得出结论说，一种特定语言的音素无论在何处、以何种方式都可以起这个作用。因素的使用是有限定条件的。确定这些限定条件的，是音素位于词的开首、中间还是结尾，是此音素与其前的一个音素的兼容性或不兼容性。我通过比喻形式所提出的限定，都是同一类型的限定，都属于在我的语言中被称作骨架的那个范畴。

其二，我随后提出的太阳与月亮的相关而又相对立的关系，根本不能构成客观的、为感觉所直接感知的特征，这些特征是通过理解力的作用而产生的经验的抽象。这些特征就是逻辑关系，逻辑关系由于其形式的性质可以接纳大量不同的内容。我只是举出了这些内容的几个例子而已。

最后，这些相关而又相对立的关系，是在美洲印第安人多种多样神话中的一类神话之中设想和建立起来的。这些关系相应于为建立一个意义系统而由神话素太阳和月亮所构成的一个特定用途。我们用不着走得太远，不必赋予这些关系一种普遍的意义。在美洲同在其他地方一样，这类神话选择了另外的一些关系：或是将太阳与月亮对立起来，但不是在同样的基础上；或是将太阳和月亮分别或
198 一起与其他天体对立起来；再不就是将它们单独或共同地与属于现实不同范畴的客体对立起来。神话素的意义总是来自位置这一原则，并不受这样一种事实的损害：有一类神话赋予太阳和月亮一些可以承载某些意义的相关符号意义的位置。这一事实更应该说是确认这一原则一种方式，显示了这一原则的一种具体应用。

在我们的讨论中，特别应该记住的一点是，从各种角度上看，月亮都使人联想到不同的周期形式，日周期的形式，月周期的形式，但是无论哪种周期的形式都未形成可与季节周期变化相比的转换。本来完全具有简短和系列周期特点的月亮，实际上顶多是与没有固定周期但也常见的流星混在一起，构成一些系列。在《从蜂蜜到烟灰》一书中，我提到并讨论了马齐关嘎人的一个神话（标注号M299，273—280页）。这个神话说，月亮神的人类妻子在生第4个孩子的时候死去。丈母娘怒斥女婿说，是他杀死了妻子，他这是想吃她尸体上的肉啊。月亮立即抓住了岳母的话，自打那时起，就变成了食人肉者和恋尸者。凯斯维茨-勒讷在评论这个神话时，非常敏锐地看到："虽然月亮表现出是好丈夫，让妻子生了4个孩子，但是每年都让妻子受孕……而不是间隔3年到4年，说明他毫不节制。"月亮的短周期性解释了他的同类相食和他与"流星"的亲缘关系。 *199*

虽然月亮具有周期性，它的圆缺交替却表现出一种间断性，这种间断性使得美洲印第安人的一些族群把它看成是具有不同面貌的各式物体或生灵。古老的图皮人就是这样，阿劳干人在一定程度上也是这样。在阿劳干人的神话中，一个流星的、食人肉的、带来疾病和死亡的神占据着不容忽视的地位，这种地位使我们想到，同为苏邦蒂那族的阿劳干人属于我们总是被引入其中的一个文化整体。



这种神话体系的另一面，虽然我们已经提到过（见第10章、第11章），但是现在仍需要重新加以探讨。这位用泥土或黏土喂养其创造物、或教给人类用种植作物替代这种食物的月亮神，是一个制陶者。当马齐关嘎人神话中被监禁的年轻女子把人类食用的焦土送给月亮时，月亮告诉她说，这种物质不是人吃的东西，而是应该用

来制作陶罐、陶盆和其他容器的。他还说，人类将用这些容器烹煮木薯，木薯是他所拥有的而此后将成为人类基本食物的一种营养丰富的植物根部。

在加利福尼亚南部地区，可以说就像美索不达米亚人一样[1]，人们相信第一批人是用黏土制成的。卡惠亚人明确指出，创世神姆卡特用黏土精心塑造出人，放在太阳下面晒，由于晒干的程度不同，一些人变成黑种人，一些人变成红种人，那些晒的时间短的保
200 持了白色的皮肤，不同肤色的人种就是这样形成的。维约特—路易斯诺人的文明英雄，除了教会人类其他技艺之外，还教会了人类制作陶器。

月亮神或月亮英雄也具有嫉妒的天性，而且性好虐待。这些特性在创世神姆卡特的身上表现得尤为突出。他坚持要人死亡。他以娱乐为借口鼓动人们互相残杀。“他欺骗他的人民并玩弄他们。”正因为如此，他的几个创造物起而造反，结成联盟。“姆卡特最终在千夫所指中死去，因为他驱使百姓相互争夺和打斗。”即使是维约特，这位对百姓循循善诱、百般呵护、满足他们种种要求、把他们称作“他的孩子们”的圣人，这位人类的教化者，也行为怪谲，以至于百姓决心杀死他。

19 世纪在印第安人中间传教的方济各会传教士杰罗尼莫·伯斯卡纳用极为晦暗的色彩描绘了维约特。他说，维约特起初是平和、善良而慷慨的，但是几年后就表现得像是一个凶残的暴君，有时还是杀人不眨眼的刽子手。他的百姓越来越憎恨他，甚至到了忍无可忍的地步，终于决定除掉他。有人对这位传教士的说法提出质疑，

① 美索不达米亚是伊拉克和伊朗之间的亚洲冲积流域名，世界最早的文明发祥地之一。——译者注

认为他在描述一个土著的神时，带有天主教教士的偏见。不过，我认为他的说法是正确的。他所描绘的维约特的形象，与卡惠亚人神话中所描绘的那位替代维约特的姆卡特的形象不谋而合，也与塞拉诺人神话中同源对等人物库基卡特的形象如出一辙。由于这个库基 201
卡特将人类分成讲不同语言并相互残杀的不同民族，人类想对他进行报复。与莫哈维人一样同属尤曼语族的马里科帕人说，创世神对人类虐待他的宠物毒蛇怒不可遏，将人类置于会被毒蛇咬伤而死于非命或会遇到战争而惨遭杀戮的危险境地。一只青蛙吞下了他从立柱顶上吐下的呕吐物（以此代替了粪便），致使他一命归天。

如果不是维约特对待他的创造物如此之恶劣，我们就无法理解何以他们一心想除掉他。当然，在 19 世纪末和 20 世纪初所搜集的神话中，维约特似乎仁爱了许多。对此，我与沃特曼的看法相反，我认为这是这个创世神逐步基督化的结果。

就像作为我们调查研究出发点的南美洲的神话一样，加利福尼亚南部的神话将陶器与嫉妒联系在一起。在这些神话中我们又看到了粪便的主题，表现这一主题的虚构情节反映出表现同一主题的南美洲神话的面貌。

姆卡特和维约特与塔卡纳人神话中的树懒是完全对称的。树懒大便时必须从它栖息的树上爬到地面上来，如果它从上面直接大便，粪便就会变成彗星。而姆卡特和维约特大便的习惯是爬上一根立柱的顶端，让粪便从上面落到海里，由此而发出雷鸣的声音。由于没有听到通常的声音（粪便击打海水之前被躲在立柱下面的青蛙中途截住），姆卡特（或维约特）明白自己中了魔法。在大部分的版本中，青蛙吞下粪便，神由此而染上重病，自知将不久于人世。这里仍然是对称的。在塔卡纳人神话中，树懒的粪便若是从高处砸到地面上，便会造成损害，受害的并不是排便者本人，而是整个人 202

类。而在加利福尼亚的神话中，则是反向的，人类为自身得救而在神的粪便掉进大海之前将粪便劫走。

我们注意到，在莫哈维人的神话中（其中文明英雄马塔维里代替了路易斯诺人的英雄维约特），被用作吉祥物的那种神奇物质“非常嫉妒”拥有自己的“持有者”。神话讲述者认为那种神奇物质可以被看成是粪便，这倒像是从精神分析的角度上得出的看法。这就构思鲜明地凸现出一类神话所设想的粪便与嫉妒的关联。按照莫哈维人的神话的语法，粪便是具有神力的神奇之物，可用来施展第一道魔法。卡惠亚人说，他们总是小心翼翼地把粪便埋好，以防别有用心的歹徒用来施展魔法。

由于不耐温度变化，树懒只生活在温差不太悬殊的中南美洲，生活在从南里奥格兰德的巴西到洪都拉斯的森林地带。在加利福尼亚是看不到树懒的。但是通过既相关又相对立的关系而与树懒联系在一起的夜鹰在加利福尼亚的大自然中却随处可见，所以夜鹰也就有可能出现在这里的神话中（见第 11 章）。路易斯诺人有一个神话，故事发生在一个夺彩竿①的脚下。西方人和高山人是两个对立的族群，他们爬夺彩竿决定胜负，先爬到竿顶并夺走装满了食物的篮子的一方为胜。在这样的一次比赛中，奋力爬竿的高山人看到他们中
203 间有一只大嘴的鸟——可能就是夜鹰，于是冲它大喊：“把食物吃下去！”他们掰开它的大嘴，把整篮食物塞进去，它全部吞下，这样高山人便取得了胜利。



有这样一种情况：树懒在南美洲神话中所具有的那种地位，在

① 竿顶挂有奖品，爬上取下者获得此奖。——译者注

人们对树懒不可能有任何概念的新世界的某个地区里，也留下了深刻的印记。如何解释这个现象呢？也许我们正面对着神话思维的一种手法，就像我们赋予大自然许多东西一样，这种手法非常偶然地将一种相似的外形赋予了一些彼此并无任何关系的客体。上面提出的问题，可能并不成其问题。不过我们也不妨做一番遐想。在浮想联翩之时，我们有时会与我们先前并未曾看到的事实邂逅，而这也许就会使我们的研究有一个新的转折。那就让我们先畅想一番吧。如果这个问题是存在的，那么我们可以给出什么样的答案呢？

几年来，学术界已有定论，美洲人口增长的开端比以前确定的时间要早。人们曾一致认为始于1万年前或1万2千年前。现在有人提出，可以追溯到10万年前或20万年前。以我们目前掌握的材料来看，估计在3万年到4万年之间，这似乎还是比较合理的，也有人说可延伸至7万年。在那久远的年代，树懒的分布会不会比现在广阔得多呢？我们知道，在那个年代的很长一段时间里，两个美洲的人类是与巨兽共存的，其中包括磨齿兽属的动物和大懒兽，它们起源于南美洲，但也存在于北美洲。不过这些笨重的巨兽爬不到 204
树上去，无法从上面往下排便，而林栖树懒也没有留下任何化石可以使人知道它们过去分布的范围比现在广。

既然动物不留痕迹，那就只有从人类那里去寻找答案了。既然人类可以通过连接亚洲和美洲的陆地一直深入到现在的白令海峡，那就没有任何理由一定要我们相信，在几千年里人口的运动总是由北向南的。一些相反方向的运动也会发生，例如现已得到充分证实的从亚马逊到安第斯山直至美国南部的运动。此外，加利福尼亚南方神话赋予它们这位神的卫生习惯（夜里登上立柱顶端排便）纯属想象，而树懒的此等卫生习惯却是真实的。在这些条件下，我们可

以把这些加利福尼亚的神话看成是二次加工①的产物。一些人想在比他们以前居住过的地方更加靠北的生息地保存或重现传统的神话结构，因此对这些神话进行了二次加工。我曾指出过（《餐桌礼仪的起源》，219—224 页），在新环境中并不存在的动物如何可以在神
205 话的想象中保持它们的存在。距离的问题其实并不那么重要。也常常有这种情况：人们赋予在某一特定环境存在的某种动物的一些特征被转移到生活在相距非常遥远的环境中的另一些动物身上。南美洲印第安人说食蚁兽都是雌性的。美国南部的克里克人对负鼠有同样的说法（见第 8 章）。加拿大的奇姆希安人则称水狸全都是雌性的。

我们还可以考虑另一种假说。在北美洲凭空设置的一种神话结构被原封不动地搬到了南美洲之后，也许这种神话结构所表现的某一个别动物的习性会意外地在这里得到验证。当然，这两个假说都是没有根据的。但是我们可以明确指出，这样的一个事实有利于第一个假说的成立：加利福尼亚神话中的创世神的习性与（在南美洲神话中扮演反创世神角色的）树懒有着一种转换关系，而人们赋予树懒的习性是有经验依据的，其他动物被赋予某种习性时并无这种经验依据。我们从前面提到的《餐桌礼仪的起源》一书中也可以看到，如果在某一特定环境中所没有的物种出现在神话中，这一物种也会投射到神话中另一个世界里。在这“另一个世界”里，神话依据存在于其他地方的真实动物而赋予的符号含义的功能都是反向的。

不论这些推测的结果如何，我们可以得出的结论是，加利福尼亚神话中的神在一系列的转换中占有一席之地。我们迄今为止所看

① 二次加工，原为精神分析术语，指为了使梦在某种程度上合乎情理而对梦进行的某种修正。——译者注

到一系列转换还包括：被割下的头与月亮或流星的转换，离开身体的粪便与流星的转换，脱离粪便的神怪与月亮的转换等等。有一种认识在两个美洲都得到了充分证实，那就是粪便是一种饱含其产生者生命力的物质。这一认识似乎是这些转换的基础。然而，当我们 206
对那些从逻辑角度上看可作为初始状态的名称和可作为结束状态的名称两相比较时，我们便看到了我经常提起的一个问题：在系列的末尾，不是一个补充前项的最后一个转换，而是两个共变的转换。这是因为最后的状态对第一个状态做了双重的扭曲。位于结束位置的粪便转变了位于初始状态的头。但是，我可以大胆地说，粪便并不是以和头相同的方式“在发挥作用”的。无论是个人所为，还是他人所为，头动不动就从自己的身体上脱离出来。而最终走向大自然的粪便却并非如此。树懒排便的时间间隔很长，粪便离自己很近。相反，加利福尼亚神话中的神姆卡特和维约特离他们的粪便很远，而且每夜都排便，也就是说排便间隔很短。树懒和神这样做，都是在完成一种正常的功能，这种功能就是各自定期将粪便从身体中排出。加利福尼亚神话中的神的中魔，不是因为粪便脱离了他的身体，而是因为粪便被另一个身体所截获（青蛙吞下粪便或将粪便分散）。在转换的初始状态，脱离自己身体的头转换为月亮或流星。在同一转换的最后状态，只是当粪便附着在了他人的身体上而从作用上说将头颠倒了过来时，粪便才替代了头。我们运用神话转换的典型式（见第 4 章，第 9 章），可以将此写成： 207

作用		作用		作用		作用
月亮	:	流星	::	流星	:	头-1
（头）		（粪便）		（月亮）		（粪便）

我们会注意到①，等值式的左边端主要与南美洲的神话相应，右边端与加利福尼亚的神话相应。对右边端首项作用 / 流星（月亮）的证明，（见第 11 章）。

① 文中式子也可以写成这样一个转换式：作用 作用 作用 作用

x : y :: y : a－1

(a) (b) (x) (b)

只要遵守初始条件：一项由反义项代替，项值与作用值发生颠倒，此式的运用即为合理。

第十二章

克莱因瓶[①]式的神话。吹管、烟袋管和其他管子。精神分析释义，讨论。身体孔窍的符号意义场。肛门欲、不节制和口阻留。貘的理论。典型式的第四种和第五种运用。 209

为搞清加利福尼亚的神话与苏邦蒂那的神话之间结构的相似性，我们探讨了两种假说，此外还有第三种假说。在南美洲同在北美洲一样，对于一种反映精神状态、抽象到足以不分地点和不依据任何经验与观察而设计出的结构，神话能够非常具体地

① 克莱因，F. Klein（1849—1925）德国数学家，克莱因瓶是他为解决一数学问题而提出的著名范例。——译者注

表现出来。即使在这种已经形成的神话结构中没有在热带美洲的大森林里遇到树懒，也没因此而获得任何机会从抽象过渡到具体，这种神话结构也会借用其他的形象或者停靠在其他的形象上。

那么这种神话结构是什么样的呢？我所用来进行比较的两个美洲的神话基本上表现出两个共同的特点。其一是，这些神话提出了月亮对太阳的逻辑优先的地位，也肯定了月亮先于太阳创造出来，
210 这就甚至可以说是提出了月亮对太阳的历史优先地位。其二是，这些神话都是我们可以简称为“克莱因瓶”（图 7）式的神话。什么是“克莱因瓶”式的神话呢？

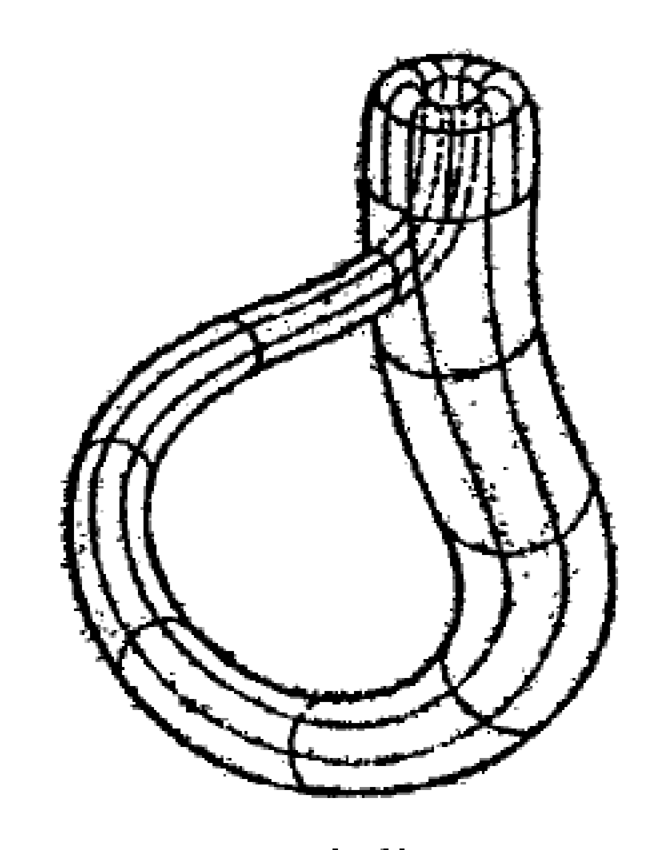


图 7　克莱因瓶

这里先做一简要说明。这些神话都使用了管子或管道的形象。当然，这在其他神话中也不是没有，但是在这些神话中表现得非常突出。在希瓦罗人的《创世记》中，管子的形象至少出现过两次。树懒兀努希为了惩罚他的母亲没有阻拦他的妻子与他的儿子乱伦，将她推进一个洞里，随后将她埋起来，此时深深爱着她的夜鹰赶来援助她。她被埋的地方有一棵倒下的空心树干的棕榈树。夜鹰用一个大的水蜗牛做了一个螺号，塞进空心树干，吹了起来。螺号声震醒月亮。月亮一跃而起，顺着空心树干向外冲去，拨开站在树干口前的夜鹰，像流星一样直奔天空飞去。在故事的后半部，太阳决定

惩罚他那个乱伦的孙子，硬把他塞进一根空心树干里，然后一边慢慢转动树干，一边像吹吹管①一样向里面吹气。乱伦的孙子阿希姆比从树干的另一端钻出，变成一条蟒蛇，被祖父捆住，放到一条急流的水底（见第 6 章）。

同样，在亚马逊的神话中，也是作为月亮的主人公波罗诺米纳里（见第 7 章），通过吹管的空芯，从想用炸屁崩死他的那位戴绿帽子的丈夫那里仓皇逃走。说到底，他这是通过一条救他命的管道也就是从一条要他命的放出炸屁的管道那里逃了生。后来波罗诺米纳利与一个树懒（我们知道，树懒可比作堵住了口的管道）发生纠
葛，被从树上扔下来，像流星一样穿越大地（这时大地形成一个管 211
道），跑到另一个时间中去。在蝉的帮助下，他顺着吹管的管芯重又回到地面。这时吹管的作用犹如一个升降机。再以后，轮到他把树懒投到了地下的世界。在这个神话的开始和结尾，有两个人物的身体被凿出管道。一个是主人公的妹妹或女伴，一条鱼为她钻出她以前没有的阴道；另一个是食蚁兽，它一直没有肛门，只好打通上面的通道，用嘴排便。

就像人们要从神话本身识别出某种象征一样，我们受到使用吹管的启发，禁不住要从这些片断的情节中（也包括从维维人神话的片断情节中）识别出某种象征来。这种长约三到五米、只是制作得非常精致时才有效的狩猎武器，确实在这些片断的情节中占有非常重要的地位。我们现在正处在这个位置的中心上。斯特林、比奥切等众多的观察家都曾详细描述了制造这种武器的步骤，以及必须在
攻击中型动物的箭头上涂抹箭毒的流程。在很多神话中对吹管都有 212
描述，吹管在神话中占有非常重要的位置，这是不足为奇的。但是

---

① 一种用来吹射弹丸、羽箭等投射物的原始武器。——译者注

吹管也引出一些问题。在秘鲁，似乎可以肯定吹管在哥伦布发现新大陆之前既已存在，那时箭头似乎没有毒，只是用来射杀一些小鸟。但是，自16世纪就深入到安第山山麓和山那边低地的征服者们和传教士们却没有提到过吹管，虽然后来有人提起过，不过那显然是凭空捏造出来的，很难令人信以为真。由此看来，精通制作吹管的希瓦罗人有可能只是在16世纪末，甚至是在更晚的时候，才看到这种武器。我们知道，吹管的使用引进热带美洲是相对较近的，如果这一点得到证实，那么它在神话象征中所具有的地位，就令人迷惑不解了。特别是极为相似的象征也存在于加利福尼亚的神话中，而在这个地区没有任何资料表明有人知道吹管的存在（在北美洲无箭毒吹管仅存在于美国的东南部）。

舒阿尔人有一个神话，与希瓦罗人的神话同属一类，点明了吹管在两个美洲之间的过渡。这个神话讲述了艾查的童年。一个吃人的恶魔别有用心地养育着这个未来的太阳。有一次，艾查正在练习狩猎，听到一只斑鸠在树丛中歌唱。这只名叫希格富里德的飞鸟要
213 艾查把他的吹管尽量深地插到树丛里，随后它顺着吹管的芯飞来与他相见，向他透露了一个惊天的秘密，告诉他吃人恶魔杀死并吞食了他的亲生母亲。少年艾查回到住处，看见恶魔正在吹用他母亲头颅制成的喇叭，恶魔的老婆正在用从他母亲头上摘下的眼珠给陶器上釉。

我们可以轻而易举地看到，两个美洲都有这样一种神话，虽然虚构的情节略有不同（参阅《从蜂蜜到烟灰》，标注M264）。令人惊奇的，不是我们在加利福尼亚也见到了这样的神话，而是这种神话的加利福尼亚版本与苏邦蒂纳人的版本竟有着如此精确的相似性，以至于使人觉得两者是相互拓出来的。我提到过的一个莫哈维人的神话，也是讲述孤儿主人公的故事的。孤儿被杀害他父亲的凶

手收留并抚养。后来孤儿通过飞落在他嘴唇上的一个昆虫了解到事情的全部真相。主人公本身即是一根细管，因为他就叫杆茎，那么嘴也就是细管的孔窍了。神话非常具体地把他比拟为植物的空心杆茎。在昆虫的昭示下，杆茎发现杀害他父亲的凶手们正在用他父亲的膑骨打球。这里膑骨所起的作用可与舒阿尔人神话中眼球所起的作用相比。

居住在欧文斯山谷的莫诺人与莫哈维人相距几百公里之遥，他们有一些神话与莫哈维人讲述杆茎的神话以及布道区印第安人讲述英雄受普或吉遥马尔的神话同属一系。莫诺人神话中讲述了一个叫狼和一个叫郊狼的两个文明英雄的故事。狼和郊狼想找女伴。“他们做好准备，来到有美女居住的托沃瓦村。美女们的丈夫平常总是出去打猎。狼在他住的地方和美女住的房屋之间安了一根长管，他和伙伴顺着管芯来到另一端。”受普或吉遥马尔遇到了同样的问题。 214
他通过屋顶的烟筒飞进屋里，别忘了他是一个火流星。有的版本说，他在地下钻出一条通道进入屋里。

但是莫哈维人和卡惠亚人神话中的主人公并不仅仅是使用了管道和空心杆茎。他们以一种令人联想到克莱因瓶的转换效应，由内体转换成外壳，由被盛装的内容转换成盛装的容器，他们的身体本身就是管子。莫哈维人神话中叫做杆茎的主人公就是按照自己的意愿变成了杆茎。他历经曲折，死而复生。照料他的众多女人中的一个告诉别人说，他只吃烟草。人们送来烟草，他拿起来就放入嘴里，吃完还要。“这时，他最小的妹妹递给他一个巴掌大小的空心杆茎，里面塞着烟草。少年点着管烟，将冒出的烟一口吸进并吞下。整个杆茎管很快燃尽，只剩下他含在嘴里的端部的一截，他把那一小截咬破吐出。”后来主人公住进吃人的流星克瓦尤的家中，向他索要烟草。主人回答说：“你还小，不能吸烟。可我还是给你

一点儿吧。你不懂得用空心的杆茎吸烟，莫哈维人都是用泥烟袋管吸烟的。”少年反驳说：“不，我知道怎样用杆茎吸烟，那是我的名字啊（即我的名字就是杆茎）。”于是克瓦尤给了他两根装有烟草的杆茎。主人公吸掉一根，留下另一根。我可以说，他这是在“自己吸自己”。

当卡惠亚人的创世神们从黑暗中冒出来并想把黑暗驱走时，每个神都从心中取出一个烟袋管和一些烟草。但是他们取出的烟袋管
215 都是实心的，必须用自己的毛发掏空管芯，然后才能当烟袋管用。开始时管芯口径太大，烟草总是滑出来，后来才调到适当程度。创世神们在取出烟袋管和烟草之后，又从自己的体内取出太阳、光明、世界的轴心和所有的创造物。他们的身体就像是一个空心的容器，从中走出一个实心的容器——不能用的烟袋管，然后又走出一些烟草——烟袋管准备盛装的内容，最后实心的盛装容器经钻空终与被盛装的内容相应…… 故事的后文遵循着同样的辩证法。当创世神姆卡特爬到立柱或立架的顶端向海水里排便时，他就是被比拟为一根烟袋管，因为神话把他的粪便称为“他的烟草”，他吃进的和排出的都是烟草。

受过精神分析训练的一些作者们，如埃里克松、罗海姆、波辛斯基等人，或是受到过精神分析影响的一些作者们，如一度从事过精神分析的克罗伯等人，曾将一种口唇——肛门性格或者就是明明白白的肛门性格赋予了加利福尼亚中部的某些社会群体，特别是赋予了约洛克人。他们在这方面的研究颇多。埃里克松写道：“约洛克人对世界和肉体的理解集中在食物区，食物区被理解为‘食物从嘴到肛门所穿过的管状通道’。”埃里克松的这番话，表明他的看法非常接近我们正在讨论的这些神话，而我们的这些神话来自非常靠南的一些地区。社会的多样性使得约洛克人得以保存其文化和性格

的独特性，这些独特性并没有传到过任何其他的地方。埃里克松对约洛克人独特性的分析立足于：母子间所具有的特殊性质的关系，生理功能的训练，对进食和排泄的态度，对获取财富的看法，等等。这更可以说他是在面对着不同社会都会提出的一种逻辑和哲学 216
的问题。

否则，又如何理解同一神话结构复现在没有任何东西使彼此接近的两半球的两种文化中呢？在南美洲表现为吹管，在北美洲表现为烟袋管，这种管子或管道的概念是以下一个三阶段转换的起点：一是主人公的身体进入一个盛装它的管子里；二是一个被盛装在主人公身体内的管子从体内出来；三是主人公构成某种东西进入或离开的管子。管子从一开始的外在变为内在，主人公的身体从被盛装的内容的状态转为容器的状态。这可以用典型式来表示：

作用		作用		作用		作用
被盛装的内容	：	容器	∷	被盛装的内容	：	身体-1
（身体）		（管子）		（管子）		（容器）

这也就是说，被盛装的身体之于盛装的管子，犹如被盛装的管子之于已不再是身体的盛装物。



并不是我们的注意力就特别应该集中在吹管上或烟袋管上（美洲神话中烟袋管还有许多他用），也不是就特别应该集中在夜鹰、 217
树懒或吼猴上，它们仅仅是一种深层形式结构的经验体现而已，它们的口欲、肛门阻留和无节制也只是使某些方面变得可感知而已。因为，从一开始我就指出，用天然管道和管道孔窍构筑的符号意义场有更多的格子。这些孔窍有的在前、有的在后、有的在上、有的在下：嘴、鼻子、耳朵、阴道、肛门…… 孤立地看，每个孔窍都完

成三个功能：关闭、开启、开启时吸纳或排出。我们这里所探讨的这些神话只是描述了这一功能组合的某些状态。但是我们却能由此很容易地识别出一些或一类神话，通过这些或这类神话的帮助，将符号意义场还空着的格子填上。

以肛门为例，我们可以提出各种各样的人物。比如，被卡嘎巴人叫做太姆的神怪，嘴和肛门都长着牙，这两个孔窍无所区别地都可以吃东西。又比如貘，几个神话赋予了它相同的本领。沃佩斯河流域的巴拉萨那人便将貘和吼猴与他们的巫医等同起来，因为巫医们常采用吸吮和吹气的治疗技术。吼猴总是大口出气，貘则属于“吸吮的”一族。貘还将分娩倒过来，试图用一根笛子从肛门把婴儿吸出，因为它嫉妒那些正在从精灵状态过渡到人类状态的生灵。貘为此与吼猴发生冲突。吼猴们将貘当时所拥有的大嗓门占为己
218 有，只将如今人们听到的小嗓门留给了貘。在《餐桌礼仪的起源》一书中，有一个标号为 M402 的曼都鲁库人的神话。神话说，有一个少年被他那变成貘的舅父带进树林里，迷了路。他以为舅父已死，便把手伸进他的身体掏空他的直肠。乌鲁布人有一个类似的神话。貘把一个有同样举动的印第安人的手臂折断。最后，我们还了解到，在两个美洲，在奇佩维安人和图皮人居住的地区，都有一些类似的神话，讲述了一个骗人的神怪或一个文明的英雄装死诱捕秃鹰的故事。当秃鹰啄他的直肠时，他收缩括约肌，卡住了秃鹰的头。

太多地纠缠在阴道欲上未免有些繁琐。无论在南美洲还是在北美洲，被称作“瓦吉纳当塔塔”（vagina dentata，长牙的阴道）的主题以及其他一些有关性欲旺盛的女人的主题，大量出现在神话中（例如巴拉萨那人的创世女神和阿帕什人的外阴女人），所描述的都是阴道欲。至于口无节制，很多神话都有描述，特别是有些神话讲述了一个或几个人物管不住自己舌头的口无遮拦或忍俊不禁的故事

（见第 3 章，第 4 章）。印第安人在同白人交往过程中，似乎发现了一个啰里啰嗦、满嘴废话、饶舌的物种。大湖地区的默默尼人嘲笑白人商人讲话啰嗦便是证明。他们是这样学那个商人讲话的：“印第安人啊，好极了，好极了，好极了！拿去吧，拿去吧，拿去吧！我愿意赊给你，我愿意，我愿意，我愿意！”他们一言以蔽之：“白人太啰嗦。”博斯写道，在奇姆系安语中，表示“玩”的这个词，也表示“讲话不着边际，没有明确目的”，而凡是没有明确目的的活动，都为印第安人所不齿。同样，在南美洲，波罗罗人把有文化的人叫做“吉多埃，吉多埃”（kidoe kidoe），即鹦鹉。之所以如此称呼，是因为他们太饶舌，讲话像鹦鹉一样叽里咕噜，没完没了。 219
就这样，白人在印第安人的动物寓言集里也占了一席之地，与夜鹰、树懒、吼猴、貘和许许多多的其他动物为邻或为伍…… 白人观察家们则投桃报李，常常反过来把口阻留、“不到万不得已不开口”的这类特点赋予印第安人，这些特点被描绘成印第安人行为的典型特点。

我们注意到，在北美洲，在皮吉特海峡地区，那些在仪式典礼的活动中、在传唱和讲述神话传说的活动中经常出头露面的人物，讲话时往往将闭塞的浊辅音化为鼻音。这与哥伦比亚库伊瓦人的巫师们躲在幕后用鼻音说咒语倒有异曲同工之妙。他们这样做，可能是出于同样的理由：“口用嗓子直接与外界交流是非常危险的。”发音的鼻腔化似乎也应该算是一种口阻留的形式。

许多神话有口阻留或口无节制的例子。这些神话赋予某些鬼神一些怪异的言语行为。亚马逊河流域的妖魔鸠鲁帕里就不断地打嗝放屁，大声呻吟，扯起嗓子尖声唱歌。苏亚人神话中的吃人魔鬼总是以一种稀奇古怪的方式讲话。亚诺马尼人的香蕉祖师爷波雷讲话大舌头。在北美洲诺特卡人的神话中，一个神怪人物把所有的擦辅

音都变成了边音（s 说成 l 等等）。在邻近的族群科瓦基乌尔人的神话中，另一个神怪人物则恰恰相反。维什拉姆人神话中的蓝松鸦在每个词前都要加上一个“ts”音。库特耐人说，郊狼不会发“s”音。海达人神话中的富婆、科瓦基乌尔人神话中的吃人女妖德左诺瓜，讲话结结巴巴。格里人神话中的美洲貛讲话口齿不清，含含糊糊。在美洲之外，我们还想到不能把话讲完全的日本狐狸 KITSUNE。此类例子世界各地比比皆是，不胜枚举。

还是让我们只限于美洲的这几个例子吧，它们已足以令人信服。这些神话在讲述与身体孔窍有关的各种状态时是无所不用其极的。我们从中只能得出这样的结论：在这个系列的每个神话或每组神话中，与孔窍的相关状态都必定存在。在上面提到的各种状态中，本书所讨论的状态在某种程度上可以说是三种优先的状态：口唇欲、肛门滞留和肛门无节制。与这些状态相比，对于貘所体现出的肛门欲只应该赋予一种确实是从属的地位。

在本书第 8 章中，我曾建议将食蚁兽看成树懒的一个相关变种。但是它并非完全如此，因为食蚁兽在树懒和貘之间自有其自己的位置，它可以替代前者，也可以替代后者。我曾指出（见第 8 章），据古埃杰说，在加勒比语中，大食蚁兽的名称与树懒的名称有亲缘关系。古埃杰还认为，在加勒比语中，表示貘的“瓦里亚”（waria）或“瓦伊拉”（waila）一词被用来构成表示食蚁兽的“瓦里斯”（warisi）或“瓦里斯-伊马”（warisi-ima）。在圭亚那同族的加勒比人的一些神话中，有时以食蚁兽的面貌出现的妖魔提可盖，就是用一根笛子吸吮人类受害者的血液的。在其他印第安人看来，可以说这就是像貘一样吸吮人血的妖魔。

从其他角度上看，貘与食蚁兽是有区别的：食蚁兽用嘴排便
221 （见第 12 章），貘用肛门吸气；食蚁兽被认为是单一性别的，单独生

活和生育，而在印第安人的心目中貘是性欲的象征。古埃杰在谈到印第安人的这种认识时，将图皮语中表示貘的“塔皮伊拉”（tapiira）与表示阴囊的“科塞皮阿”（x-épia）进行了比较研究。另一方面，同食蚁兽相比，貘距树懒似乎更加遥远。印第安人赋予了树懒和貘一些相互反衬的排泄行为。我们还记得，树懒从上面运动到下面，在地上排便，而且总是在同一地点。而貘则被认为是向水边走去，做水平运动，用篮子把自己的粪便运去并倒入水中。这也就是说，貘不仅可以在水里或岸边排便，有时也可以在远离水边和远至群山的地方排便。

一般地说，南美洲的神话更多的是一方面将貘描绘成一个以自我为中心和贪吃的人物，另一方面将它描绘成一个经不住有夫之妇诱惑的道德败坏者。每当他出现在她们面前时，他便欲火中烧，难以自持。此外，在我们所研究的这套神话中，貘与流星之间建立了一种关系，这种关系就算不是等值性的，至少也可以说是有关联性的。

南美洲印第安人将天体分为两类，一类是太阳、月亮、金星，以及其他叫得上名字的星座，另一类是无名的星辰，其中包括像流星和彗星这样不固定的星辰或天文现象。神话出色地描绘出这两类天体的对立，让“树懒星”（圭亚那加勒比语称之为库皮特里斯宇曼）与彗星形成鲜明的对比。“树懒星”在旱季开始时降到地平线
上，象征树懒每年一次下到地面排便。彗星是破坏规矩者。据塔卡 222
纳人说，当迫害树懒者不让树懒下到地面上而是强迫它在高处排便时，它的粪便就会变成彗星。这就是说，彗星出自非周期性，也即出自对既定规矩的破坏。流星和彗星是无名星中最不规则的形式，在某种程度上可以说是一种宇宙的丑事，就如同使人类忍饥挨饿和见女色而起淫心的貘代表了一种社会的丑事一样。还应补充一点，

貘，这位“私下为人堕胎的接生婆”（见第 12 章），表现出了一种肛门欲。这种与狂恋他的妇女们的阴道欲相对称的肛门欲，与肛门滞留和肛门无节制的对立，比起肛门滞留和肛门无节制这两个相反而并不相矛盾的项之间的对立更为彻底。

可能有人会提出一组重要的神话来驳斥这种分析。在这组神话中，作为引诱者的貘升上天去，变成一个星座，按一般的说法，是变成了毕（宿）星团。但是，除了像莱曼一尼切所做的那样，对这种解释提出质疑外，不也可以这样考虑吗？在构成了一对相冲的视双星昴星团和猎户座之间，毕星团扮演了一个多余的星座的角色，就如同进行引诱活动的第三者介入一对夫妇之间那样。毕星团是多余的①。特别是，貘的这种天文学上的暧昧性，反映出了那些让月亮地位优于太阳地位的神话已经表现出的天文学上的暧昧性。那些神话有时是交替地，有时是同时地赋予了月亮神或月亮主人公一些
223 相对立的品格：一方面是世界的协调者和文明的创造者，另一方面是嫉妒者、无耻下流者、奸污少女者、有时还是食人肉者…… 月亮的位置有时用已有名字的星辰标志，有时用流星标志（见第 11 章）。在貘的暧昧性方面，表现为他使一些人得到满足，使一些人得不到满足。由于他的硕大阳具，他可以比丈夫们更好地满足妻子们，但是作为食物树的主人，他保守着长树地点的秘密，而让印第安人忍饥挨饿（参阅《从蜂蜜到烟灰》，255—260 页）。

现在应该强调的是另一个方面。塔卡纳人的近亲图尼帕萨人说，貘的妻子每月在月亏之时都吞下月亮，然后再吐出来，月亮从地平线的另一面重又开始满月。但是有一次，心急火燎的貘等不及

---

① 如果可以的话，或可说，这是与同类神话（《从蜂蜜到烟灰》，257 页）所展示的婚姻病理学相平行的天文病理学。

妻子将月亮吐出，便大行周公之礼，贪云雨之欢。这以后，貘有了硕大的生殖器和三个睾丸（参阅《餐桌礼仪的起源》，67 页）。貘由此而破坏了或几乎破坏了宇宙的秩序。他这种不检点的行为也使他具备了破坏社会秩序的手段。社会秩序要求妇女恪守妇道，不受自然本能的诱惑，保持贞操而忠于丈夫。

阿尤雷人有一个神话，基本脉络与此相同。从前，貘与月亮竞相争夺人类的宠爱。貘对人类许诺说，如果大家听他的，保证能让大家变得胖胖乎乎。月亮要大家听话的回报是，能让大家像他一样可以死而复生。先祖们非常羡慕貘那种胖胖乎乎的体态，便选择了貘。这就是为什么人死之后就再也不能复生了。讲故事的人插话说，可是人类受了貘的欺骗，因为当今印第安人瘦子和胖子一样多……按照另一个版本的说法，月亮是阿尤雷人的父亲。貘向他发 224
出挑战，比赛看谁跑得快，结果貘获胜。为此，印第安人死去时，不是上天去见月亮，而是跑到肮脏的、黑暗的、没有丝毫温情的地下的世界里去。我们还记得马齐关嘎人的一个神话，讲的是一个青春期的年轻姑娘被幽禁的故事（见第 11 章）。月亮神常去偷偷看她，由此将陶艺和园艺传授给了她和她的父母。这个神话的一个反向的版本说，一个魔鬼提前结束了青春少女的幽禁期，使她离开了草房，从而变成了貘。

在所有的情况下，貘与月亮的对立都发生在一种维护或反对周期性的冲突之中，比如是保持还是破坏月相规律变化的延续，是争得还是摈弃死者以同样的节律复生，是遵守还是不遵守幽禁期等等。

貘和月亮是相对立的两个项，这将可以使我们解决一个特殊的问题。在经典神话中，美洲神话堪称拉丁文的《圣经》，按照这些神话的说法，太阳和月亮是乱伦的嫡亲兄妹的化身。妹妹逃到天上变成太阳。她当时并不知道她这位情侣是自己的同胞兄弟，为了能

识别出来，曾在他的脸上做了记号。他变成月亮，追赶妹妹，可是怎么也追不上。不过，在我们前面提到过的一个希派亚人的神话中（见第 11 章），故事的结构变了形。哥哥也是变成了月亮，而妹妹则是先变成了流星，后又变成了貘。

那么在希派亚人的神话中，太阳的情况又当如何呢？我们无法从这个神话中知道太阳的性别，这首先是出于一个很简单的理由：太阳根本没有出现；其次是因为性的两极已经被占，一端被哥哥所
225 占，一端被妹妹所占。如果太阳在希派亚人的神话中是有性别的话，那它必定不是在此端，就是在彼端，而究竟在哪端，这是无法妄加推测的。

不过我们可以做个试验，看一看表现转换的典型式（见第 4 章，第 9 章，第 11 章，第 12 章）能否帮助我们推断出太阳的性别。我们知道，在美洲的拉丁文《圣经》中，月亮起着男性的作用，太阳起着女性的作用。此外，通过前面的论述，我们可以做出这样的设定：作为一些项出现在神话中的流星和貘（希派亚神话中女主人公变做了流星和貘）起着反向月亮的作用。除此之外，我们在此阶段不知道任何有关希派亚人处理太阳的观念。据此，我们可以做如下表述：

作用		作用				作用
男性	:	女性	::	?	:	月亮-1
(月亮)		(太阳)				(女性)

运用我们的典型式，可以自动得出右端缺少的部分：

作用
男性
(太阳)

这就意味着，如果在一个没有太阳的希派亚人神话中，（在别处变

为太阳的）女人化成了月亮，那么在另一个希派亚人的神话中，太阳就应该作为一个反女人出现，也就是作为一个男人出现。而这样的神话是存在的。希派亚人把现在的太阳说成是老太阳的最小的儿子。这个老太阳也是阳性，人们不得不把它埋在大地的深处，因为它吃人。（我们注意到神话的做法：在这里被削弱了的太阳停止吃人，而在别处，比如在马齐关嘎人的神话中，变为流星的月亮变成了吃人者）因此，在希派亚人神话中太阳的男性作用与在希派亚人 226
神话所在的整套神话中联系在一起的两者（流星＋貘）的“反向月亮”的作用，是相互有效的。

第十三章

227 神话思维的本质：符号的多样性。精神——有机体的符号的地位。口唇性和肛门性。食物的食物循环和容器的技术循环。内容与容器的辩证法。陶器家族的保守和嫉妒。制陶罐妇女和异族通婚。阴道抑止者。从太平洋北岸回到吹管上并返回亚马逊。

所有神话在提出和处理一个问题时，都是在证明这个问题与其他问题相类似，所有神话在同时提出和处理几个问题时，也都是在证明这些问题彼此之间相类似。对于这种相互反映的镜像作用所产生的虚像，绝不会有一个实物与之相应。更确切地说，神话思维在将多种已知条件加以比较时得出了不变的特征，而实物正是从这些不变的特征中汲取了自

己的实质。如果大大加以简化，我们可以说，神话就是一个用“这是当……”或“这就像……”的方法进行确定的逻辑运算的体系。这是一种不是解决一个具体问题的解决方法。当一种异常、一个矛盾或一件丑事在神话中被描绘成从真实的侧面上看得更加清楚的一个秩序结构的表现时，而且这真实的侧面并不以同样的程度冲撞思维或情感时，这种解决方法便会舒缓人们精神上的焦虑和有时也会出现的对存在的恐慌。

神话思考的奇特之处就是运用了几种符号。每种符号都从经验 228
领域中汲取一些潜在的特性，这些潜在的特性可以使此领域与其他领域相比，说得更彻底一些，也就是可以使各领域彼此之间相互表达。这就像是一篇文章，当它用单一文字撰写时，或许不大会叫人看得懂，但是用几种文字将它写成不同的版本时，人们就会从中发现比这些部分的、残缺的版本中的任一版本的意义都更加丰富、更加深刻的意义，而这个意义，单一版本本来也是可以使人了解到的。

但是并不能由此而得出结论说，每个神话都运用了全部可能的符号，甚至也不能说运用了相关的整套神话所能列出的全部符号。神话像是这样一个方程体系：让人永远看不清楚的符号接近所选中的具体值的平均数，这样就给人以幻想，认为基础的方程有解。一种下意识的目的性指导着这种选择，但是选择只能在历史的、随意的、偶然的遗产上进行，致使选择的初衷一直不可解释，就如同进入一种构成语言的音素令人难以解释其选择的初衷一样。此外，这种在一个环境、一个历史、一种文化所提出的诸种符号中间进行的选择，是与一个神话或一套特定的神话所提出的问题有关的。人们不能指望在随便什么地方发现随便什么符号。

还不仅如此。如果每个符号都构成一个以一种经验材料为基础的破译格，那么总是使用几种符号的神话就只会在每种表格中占有

几个格，这几个格与其他表格中所占有的格组合到了一起。这样神话就制定了一种转换符号，并可以使之成为其独有的工具。在我试图列出的转换表中，我们到现在为止所研究的神话主要使用了两种
229 转换：表现为我们现在所称作的口唇性和肛门性的转换，这也是精神分析学所提出的转换。现在就让我们集中到这个交汇点上吧。

还是回到在本书的一开始一些神话就提出的问题上来。这样的一些神话将我们当时尚看不到其间联系的主题结合到一起。一些以夫妇嫉妒为第一动因的情节将夜鹰选为男主人公或女主人公，并使夜鹰与“生性嫉妒”且嫉妒到视自己的粪便为珍宝的树懒建立起身体关系或逻辑关系。通过树懒，引进了彗星或流星的形象。这个形象在南美洲是粪便的化身，这时树懒已无法再表现出因粪便而产生的嫉妒。而在易洛魁人的神话中，这个形象则是产生夫妇嫉妒的直接原因，出于此因，丈夫把妻子从一个孔隙中扔出，就像排出他的粪便一样。如果将嫉妒定义为渴求抓住别人从你那里挖走的物或人，或者渴求拥有别人没有的物或人而产生的一种情感，那么就可以说，嫉妒的目标是在存在或出现一种分离的危险时，保持和创造一种连接的状态。无论主题是怎样地千差万别，其后的发展总是与分离的不同方式有关，这种分离使此前结合在一起而此后分离开来的一些项，或是相隔遥远，或是相距仍然较近，但分离的本质是不变的。

230 如果为了简便起见，我们应该将本书中相继研究的各个阶段看成是在美洲大陆的范围内——从玻利维亚和秘鲁直至加利福尼亚——一种变化的各个状态，这样就似乎可以使分离在初始阶段涉及一个妻子，在终结阶段涉及粪便。而从一开始这两项之间便存在着一种联系。在关于陶土起源的希瓦罗人的神话中，两个丈夫厌倦了为同一个妻子而发生的争吵，相继升到天上，一个变成太阳，一

个变成月亮。妻子想追上他们，但中途跌到地上。有的版本说，她落在地上的身体变成陶土；有的说，她带在篮子里的陶土撒在地上；还有的说，她跌落时因惊吓而排出的粪便落在地上，变成制陶的黏土。最后一个版本的说法出自阿楚阿尔人，他们的居住地与严格意义上的希瓦罗人的居住地比邻，他们讲的是同一语族的一种土语。

在我们研究历程的另一端，我们看到了从陶土到粪便的相同过渡。这发生在加利福尼亚，从卡惠亚人和塞拉诺人过渡到彻莫惠维人。彻莫惠维人与前两者的关系犹如阿楚阿尔人与希瓦罗人的关系一样，是近邻，属同一语族，即肖肖尼语族。据卡惠亚人和塞拉诺人说，创世神用黏土捏出了第一个人（见第11章）。彻莫惠维人说，创世神用自己的粪便塑出他们和莫哈维人的祖先。

这种在相距几千公里远的地方重现的过渡，并不会使精神分析家们感到迷惑不解（如果在此距离上无此现象，他们反而会惊疑何以在这个距离上无此现象）。在他们看来，每种关于幼年的论述都足以解释这种现象。但还是让我们避开这些放之四海而皆准的解释吧。我们分割开来的每个神话都有一个共同的骨架，克莱因瓶的形象呈现出这种共同骨架的特点。神话的做法自有其独特性。我们没 231
有权力为了着眼于儿童心理而忽视神话的独特性，哪怕这种儿童心理是普遍存在的。特别是我们现在力求解释的，并不是普遍的人类所编造的神话，而是具体的印第安部落所编造的神话，在此情况下用儿童心理进行解释的价值就更微乎其微了。

为了理解关于没嘴、没肛门、以菜肴气味为食的小矮人的主题（见第8章，第9章），我们也不妨援引某一心理常数。事实上，自古以来，这一主题的出现就是有根有据的（波利纳在他的《自然史》第七册第I章中就已经描写了这样一个族群），而如今人们在一

些如此不同的地方都能见到，以至于这一主题已属于世界民间传说的一部分，很可能这是旧石器时代的古老遗产，它在历史文明建立之前即已传遍世界。

仅就美洲而论，在我将小矮人的主题与林栖动物联系在一起时，我有意识地从思考中排除了有关起源的问题。我是在探讨构成一个特定整体的文化怎样使主题成形，怎样使主题纳入一个既是经验的又是观念的背景之中。一言以蔽之，我是在展现，不管主题的心理学的或历史的源泉会是什么——我不必对自己提出这个问题，
232 一个文化或一个特定文化的整体怎样使主题与其他的一切相咬合。



在我们现在所探讨的神话中，分别作为技术的和心理的两个循环的起点和终点的黏土（据北美洲传教时期的印第安人和南美洲马齐关嘎人说，第一批人以此为食）和粪便（在加利福尼亚南部的神话中，被青蛙吃下并造成创世神的死亡和第一个人类向现在状态的过渡），是相互重合的。另外还不要忘记，严格地说，黏土并不是一种反食物。吃土自古便为世人所知。希腊人将某种黏土当药食用。在北美洲，帕诺人将红黏土掺入橡栗粉的面包里。现在在美国南部的农村地区还有人吃土。有人说，印第安的制陶女有时“咀嚼或品尝揉好的泥团，以对泥团的结构和其他烧制成功所必不可少的品质做出判断”。

重要的不在这里。陶土首先开采出来，随后塑成形，最后烧制，从而变为一个容器用来盛装一种内容——食物。而食物则反方向循着同一路线：首先放在一个陶土容器中，随后烹烧，然后在体内通过消化进行加工，最后以粪便的形式排出：

黏土──→开采──→塑形──→烧制──→容器

粪便←—排出←—消化←—烧熟←—食物

关于消化的生理过程与某种文化过程之间的等值关系，请读者 233
参阅《餐桌礼仪的起源》。不过有一点不同。我在《神话学》一书的这一卷和另外三卷中提出灶火起源的问题时，曾让消化与烧熟相对应：在消化的过程中，机体暂时滞留了食物，然后以加工后的形式排出。因此消化具有中介的作用，可与烧熟的作用相比，烧熟中断了从生走向腐败的另一自然过程。在这个意义上，可以说消化表现为一种文明的、提前的、有机体的模式。这一线路已经通到了一些神话。这些神话就像我们所探讨的神话一样，是按照一个转换表格行事的，这个表格即使是满的，一个女主人公仍能越过某个障碍，这个表格即使是空的，另一个女主人公也能加入到某个障碍中去；这些神话由此而表现出一种孔窍的联合，而前面各章正是通过其他神话将我们带回到这种孔窍的联合中的。

但是，这些神话以及我在《神话学》中所探讨的神话并未构成一些多余的系集——这也正是神话差异的原因之所在。为了表明从自然到文明、从生食到熟食的过渡，一个神话系集将重点放在灶火上；另一个神话系集则放在陶器上，陶器作为炊具的使用意味着已经有了灶火。因此，第二个神话系集是从属于第一个神话系集的。更准确地说，第二个系集以和谐共鸣的方式将第一个系集延伸到另一个音域中。按照食物被直接火烤的这一基本方式而构思的烹饪技艺使人想到另一种更精巧、可以说是更高层次的技艺的形象。克罗伯指出："值得注意的是，莫哈维人的思维将陶器和农业联系在一起。他们的神话讲述道，马斯唐伯神认为，只要没有容器用来烧煮和帮助食用食物，从菜园里采集到的食物就是不完整的。"（有关南美洲神话中的类似联系，见第 6 章）我们由此看到，关于灶火起源 234
的神话是怎样被关于陶器起源的神话所取代的，后者往往只是前者

的一个转换而已。

这些神话告诉人们，土壤应该不再是吃的东西，而应该像食物一样，是一种用火加工的东西，这种用火烧制加工而成的东西，是用来煮熟吃的东西的。烧过的土从自然状态的纯粹食物过渡到容器的角色，也就是文明作品的角色。在本书第 2 章所进行的详细探讨之前，我曾在《裸人》一书中指出，这种转换将神话的重点从地上的人争得天火转移到同为水中和地下的鬼神把黏土和神秘的制陶技艺送给地上的人。故事并不是在一条天地垂直的轴线上发展，而是在一端为地、一端为水和地下世界的一条垂直轴线上展开。

无论是在南美洲，在马齐关嘎人和坎帕人的神话中，还是在加利福尼亚南部，这种重点的转移还伴随着与宇宙秩序相关的另一种转移。这另一种转移使月亮远离了周期性的星座一类，而靠近了不规律性的天体一类，月亮通过双重的不规律性与这类不规律性的天体形成亲缘关系：首先它出没无常，有时夜里出来，有时夜里不出来；再则它变幻无常，夜里就是出来了，也是今天这样，明天那样。

火的作用具有两重性——烧熟食物，或烧制用来烹烧食物的陶
235 器。随之而显示出来的就是内与外、外与内的辩证：陶土与被包容在身体内的粪便重合，它用来塑造包容一种食物的陶器，这种食物在身体获得解脱而不再是粪便的容器之前被包容在身体内。



一切技艺都是将一种物质限定在一种形状之中。但是在被称作文明的技艺当中，制陶艺也许是过渡最直接的技艺，从原料到成品这一过程的中间环节最少，成品在离开艺匠的双手而被送去焙烧之前即已成型。

这种原料——取自地上的陶土，也是人类所了解和所使用的最

“天然”的原料。它外表粗糙，结构松散。视觉、触觉、乃至知性，都面临一片不定型的物体和一种蛮荒的原始状态。《圣经》说，创世之初，大地“没有一定形状而且是裸露的”。由此看来，有些神话将造物者的作品与制陶者的作品相比，是不无道理的。但是将一种物质限定在一种形状之中，并不仅仅是制服这种物质。当人们将一种物质从无限的可能性的领域中取出时，人们就是在缩小这种物质的可能性，因为这时在诸多的可能性之中只有某几种可能性将得到实现。这也就是为什么从普罗米修斯到姆卡特，所有的创世神都具有一种嫉妒的性格。

就陶器而言，这些对原料的限制导致了另一些限制。不透水的陶器作为容器，在它的壁内阻留了放入其中的不定型的液体或粉末状的固体，阻止了液体的流散或固体的分散。作为缩小型的创世 236
神，有同样嫉妒心的制陶女，是在将一种限制强加给一种物质。这种物质经塑造和焙烧，被固定在一种不变的形状之中，而这以后，又轮到它对尚处于天然状态的植物和动物所构成的食物进行了限制，使这些食物“文明化”。但是事情并不止于此。因为，如果说制陶技艺极大地缩短了原料与形状之间的差距，那么从另一方面来说，这样一种结果殊难预料、极冒风险的技艺也会对那些进行制作的女人（或男人）们在心理上产生巨大的影响。

在探讨墨西哥制陶家族所表现出的保守精神时，福斯特认为：“在生产过程中，是有理由如此的，因为这种生产过程要求匠人严格遵守已经经过考验的传统，否则就会遭到巨大的经济损失。制作陶器最起码也是一种非常精细的作业。不夸张地说，有几百个机会会使材料或技术上的一个微小变化给产品造成毁灭性的后果。在选择陶土、陶釉、颜料、焙烧温度时，任何一种微小的差异都会使一周甚至一个月的劳作化为乌有。因此，为保险起见，制陶女必须严

格地按照自己的经验选用那些最能避免失败的材料和制造方式。一切都在把艺匠推向一条直接而狭窄的道路。过分偏离左右，就会产
237 生经济上的悲剧后果……由此而产生了一种完全是保守的精神，这是一种他们对一切影响人们对世界和生活的总的看法的改革所抱有的戒心。”另一位观察家的看法如出一辙：“儿童学习制作陶器时，亦步亦趋地模仿老师，致使他们的作品都将具有相同的特点…… 无论老幼，制陶者的风格和艺法都是与他们生活的传世之家一脉相承的。”为此，“制陶的技艺被视为私家秘密，不与外人语，只在家庭内部谈论”。

毫无疑问，在以上议论所涉及的墨西哥的这些地区，陶器都是男人和女人们为市场而制作的产品。但是热带美洲的所谓原始文化，也使我们产生了类似的认识。比如，在卡西纳瓦人的居住地，“人们从村边小溪的岸上取土。不是随便什么土都是可以取的，只有每个村子附近的几个地方有质量符合要求的陶土。而人们也正是根据所发现的陶土的质量和数量，在发现地附近区域选择村址的。家族的女人们并不占有陶土层，但是独占开发权”。五十多年前，努登舍尔德指出了玻利维亚查科印第安人制陶女的保守主义，她们只限于对传统的陶器装饰做一些极其轻微的改变，而绝不敢越雷池一步，冒险走新路。

当然，也有一些勇于革新的制陶女。比如，1895 年，一位制陶女便突发奇想，仿制起考古学家们从霍皮人居住地挖掘出来的 14 世纪的陶瓷器皿。而她对原物是那样地奉若神明，复制得竟然一丝不
238 差，她的作品和仿制品变得与真品几乎一模一样，已真假难辨。

我曾强调指出（见第 1 章），印第安人不仅仅将妇女看成陶器的动力因，而且是从象征的角度上来看待妇女的。这样看待妇女的方式可以说是普遍的。原始时期欧洲的水罐配有乳房即是证明。这种

看待妇女的方式也许能帮助我们更好地理解陶器与夫妇嫉妒之间的联系的本质，而这种联系从本书的一开始就一直在以主旋律的方式引导着我们。这种关联在沃佩斯河地区就确有表现。在这个地区生活着一些部落，一个部落的人讲的土语，另一个部落的人是听不懂的；但是他们都遵守着一个规矩：只在不同的部落之间婚娶。这种异族通婚制也应用到了制陶的世界："在德萨纳人中，只有女人制作陶器，她们为了得到好陶土，往往不得不离乡背井，到比拉塔普亚人或图卡诺人的居住地去找寻。同样，比拉塔普亚的女人们也常去德萨纳人或图卡诺人的居住地找寻黏土。"三个族群由此而建立起直接的联系，人们说他们在交换这些姑娘之前已先把她们"用"了，而陶土塑型的不同阶段也都被赋予了或是男性或是女性的性内涵。比如，人们认为："女人的身体是一个烧饭用的容器（cooking pot）。黏土制的锅立在三个支架上，陶器也是一样，这三个支架分别代表了这三个族群：德萨纳、比拉塔普亚和图卡诺。族群的男人们'用'了女人——容器…… 一个女人提前怀孕，人们就说她是一个'大罐'…… 或者是'有了罐子的形状'。"

因此我们又看到了克莱因瓶的形象：作为制陶动因的女人变成 *239*
了陶器产品的化身，从与陶器产品隔离的物质外在变成了与之融为一体的精神内在。在女人和陶罐之间，一种换喻的关系转化成了一种隐喻的关系。用黏土制成的潘朵拉[①]不也是与陶罐浑然一体了吗？即使她不是嫉妒的制陶女人，也可以说她同样对陶器抱有一种欲独占而不容他人染指的嫉妒心理，因为这个陶器装有将折磨人类的所有祸害。

---

① 希腊神话，潘朵拉是主神宙斯命火神用黏土制成的第一个女人，宙斯给了她一个盒子，她违禁打开，里面所装的一切祸害全被放了出来，散布人间。——译者注

让我们做一个简短的回顾。在许多美洲神话中，女人或某些女人都具有阴道欲或阴道阻留的鲜活形象：她们在性交时吸住性伙伴的性器［这一主题以瓦吉纳当塔塔（vagina dentata）“长牙的阴道”而闻名］，或者就像《从蜂蜜到烟灰》标号 M292-d-g 的加利福尼亚的神话所讲述的那样，将这位性伙伴紧紧地夹在大腿中间。尽管陶器在加利福尼亚制作粗糙且分布零散（一种出奇精巧而且相当防水的编织器代替了陶器烹煮食物），这些阴道阻留的女人们的行为却是和那些与口欲的象征夜鹰迭合的“嫉妒的制陶女”一模一样。只是“嫉妒的制陶女”与夜鹰之间有一个上→下的转换。我总是提到的这条路径也将回归到我们的起点。

加利福尼亚神话中的阴道阻留女是一个鳐鱼妇人。就像在南美洲一样，讲述这些神话的印第安人将鳐鱼比作女性的生殖器：鳐鱼身像子宫，鳐鱼尾像阴道。一个完整而充实的物件被与阴部凹陷的那一部分等同起来，这反映了外→内和内容→容器的转换。我已经
240 在《裸人》（499—500 页）一书中指明，即使在北美洲，鳐鱼妇人有时也转换为蝴蝶男士。我们在亚马逊河流域也见到了具有同样特性的蝴蝶男士。图库那讲述印第安人起源的神话中就有这样一段情节：创世神的儿子们将他的胃从雌性和吃人的美洲豹的喉咙（＝正在容纳的被包容物）里取出，胃从他们的手中脱落，蝴蝶（闪蝶属，morphos menelaus）突然闭合翅膀，夹住胃（＝被容纳的容器）。这也就是说，在转换处于第一种状态和最后一种状态时，转换即为：被俘获的阳具 → 被俘获的胃。为了解救胃，必须用火把蝴蝶的翅膀烧出一个洞。

同样是在《裸人》（36—40 页）中，我将图库那的神话与来自加利福尼亚北部地区的神话做了比较，后者简直就是前者的翻版。在创世神的儿子或儿子们的行为举止上，这种与严格意义上的加利

福尼亚的神话的相似性有增无减。图库那神话中的主人公们在被杀害他们母亲的吃人恶魔抓住后，就像亚马逊河流域神话中的主人公波罗诺米纳里一样，通过一个空心杆，也即他们的吹管，逃出了魔爪。且不说空心杆的性质，在亚马逊河流域和加利福尼亚，故事是在同样的关系中发展的。

管子——在加利福尼亚是空心杆，在南美洲是吹管——的论据性的作用，同样在关于礼仪乐器起源的图库那神话中得到明显反映。文明英雄先是把礼仪乐器染成红色。一个伙伴对他说这样做不 241
妥，并指给他一个地方，他在那里可以看到不同颜色的黏土层叠和在一起。英雄是不能用手直接触摸土层的。不过，就像地质学家和勘探者钻取岩心试样一样，他把他的吹管插入地下，让管子里充满各种颜色的土样，然后用一根细棍通进管子，将土样顶出。他用由此而获得的混合颜料涂染了乐器。这样染出的颜色使得女人们一看到这些神圣的乐器就会一命呜呼。

我们还记得（见第 2 章），图库那人将一个水怪说成是陶器的始祖。他怀有一种独占陶器而不容他人染指的嫉妒。有一天，他杀死并吞下一个前来取土的妇女，当时她正临产。据说，在制陶女制作陶器时，如果有怀孕的妇女触到陶土，或仅仅是接近了陶土，黏土便捏不成形，晾晒着的陶器便会破碎。陶土的始祖常常以西方彩虹的形式出现。人们主要是在女孩青春期的典礼中取出和演奏乐器。在图库那族，女孩的青春期是漫长的，充满了清规戒律。

我们将所有这些资料相互比较时，就必然得出这样一个结论：多彩的涂色（由于提取染料的技术手段有限，可能已经褪色）代表了彩虹。对于年轻妇人，特别是对于作为制陶女的年轻妇人，彩虹将从此构成一个致命的危险。如果说陶土通常处在彩虹之中（是彩虹的附属物），那么对吹管的意外使用——现已得到解释，使得彩

虹处在了陶土之中，也即处在了附着在乐器上的多彩的涂色之中。乐器中最重要的一种喇叭筒装着魔鬼的声音。陶土就这样被推到了显眼的前台，从这个角度上看，在南北两个美洲的神话中表现了管子或管道的作用的克莱因瓶形象的正确性，也得到了印证。

第十四章

希瓦罗人版本的《图腾与禁忌》。对精神分析解释原则的批判。象征的两个概念。弗洛伊德与荣格。作为真正的神话思维的弗洛伊德思想。他关于精神分析和人类科学之间的关系的观念。隐喻的本质。性冲动还是逻辑要求？符号的相互对立性：日本文学的例子。索福克勒斯[1]和拉比什[2]：比较分析提纲。《能指》的意思。 243

---

① 索福克勒斯（Sophokles，约公元前496—前406年），古希腊三大悲剧家之一。相传写有130部悲剧和笑剧，传世的有《安提戈涅》、《俄狄浦斯王》、《厄勒克特拉》等七部完整的悲剧。——译者注

② 拉比什（Eugène Labiche，1815—1888），法国剧作家，著有《一顶意大利草帽》（Un chapeau de paille d'Italie，1851），《贝里贡先生旅行记》（Le voyage de M. Penichon，1860），《亲爱的赛里玛尔》（Célimare le bien—aimé，1863）等喜剧。——译者注

作为《图腾与禁忌》的副题，弗洛伊德曾写过“论野蛮人的精神生活与神经（官能）症患者的精神生活的若干一致性”。在本书前面的一些章节中，我主要致力于证明在野蛮人的精神生活和精神分析者的精神生活之间确实存在着一种一致性。每走一步，或几乎是每走一步，我们都遇到一些以非常明确的形式表现出来的概念和范畴——如口唇性格和肛门性格的概念和范畴，而这些概念和范畴，精神分析者们不能夸口说是他们发现的，他们只是也见到了而已。

不仅如此，《图腾与禁忌》的全部内容就在很早以前被希瓦罗
244 印第安人提前表现在称作他们的《创世记》的那部神话之中了。这个神话表现的是：父亲的妻子与儿子乱伦，父亲被杀后，原始部落分裂成敌对的派别，这时社会形态出现。从心理学的角度上看，希瓦罗人这部神话的情节比《图腾与禁忌》的情节表现得更加丰富和更加细微。

让我们看一看这部神话的情节。蛇阿希姆比乘父亲兀努希长期不在家，与母亲陶罐米加通奸。这两个罪人分别象征着男性生殖器——蛇和女性生殖器——陶罐。结果作为长老的女方的父亲和男方的祖父将他们扫地出门。他们开始过着流浪的生活，生下许多子女。当兀努希归来时，这位戴了绿帽子的丈夫得知家门不幸，大为光火，但是他的愤怒不是对着两个罪人，而是转向了他的母亲，指责她促成了那对男女的罪过。他要他母亲承担激起乱伦欲望的责任，他自己就对母亲有这种乱伦的欲望。有其父必有其子，他的后代似乎只是把这种欲望付诸行动。母子乱伦后生出的子女们要报复前辈，于是以《图腾与禁忌》中所描述的同样的方式，斩下了他们母亲的丈夫的首级。此后，一连串的冲突便相继发生：米加杀死了杀害她丈夫的子女，她的乱伦的儿子站在了反对她的立场上。三个

阵营——父亲派、母亲派、儿子派，相互间展开了无情的斗争。由此而出现了社会的形态。

这种被当今某种时髦语言称作的神话的“不言”，远不是精神分析学理论所揭示出来的昭示，而是这些神话一直处于领先的地位。希瓦罗印第安人所论证的关于社会起源的论题和弗洛伊德的论题可以是相似的，但是希瓦罗人并未推迟到有了个弗洛伊德才对此论题加以论述。我们应该感谢美国语言的奇妙性，正是这种奇妙性 245
在将精神分析学家命名为 head shrinkers[①] 时，就已经本能地将精神分析学家与希瓦罗人拉在了一起。

我们无法相信弗洛伊德会比神话更多地知道神话所说的内容。当神话想以精神分析学家的方式推论时，它们是不需要任何人的。弗洛伊德的功劳在别的地方，他的贡献与我认为 马科斯·米雷所做出的贡献属同一范畴（《裸人》，38 页）。这两个伟大的思想家各自识破了一个符号——一个是天文学方面的符号，另一个是精神一机体学方面的符号。神话一直在运用着这两个符号。但是两位学者在识破符号时，犯了两个错误。

第一个错误是想用单一和唯一的符号破译神话，而神话的本质就是总是运用重叠的几个符号，从这几个重叠的符号中产生了翻译的法则。神话的意义永远是全部的，它永远也不会让自已简化为有可能从单一特殊符号中提取意义。任何语言，无论是天文的，性的，还是其他什么的，都不传递一个“更佳”的含义。我在《生食和熟食》（246 页）中写道，神话的真实不存在于一个被强调的内容里：“它在逻辑关系中，这些逻辑关系被抽出了内容，或者更准确

① 英语，有两个含义，一为原始部落中把砍下的敌人首级干缩保存作为战利品者，一为俗称：精神分析学家。——译者注

地说，这些逻辑关系的不变属性耗尽了操作价值，因为可比关系可以建立在许许多多的不同的内容之间。”一个符号不比另一个符号更恰当：神话的本质，或者也可以说神话的深刻含义，乃建立在所有的符号作为符号所具有的相互变换的属性上。

第二个错误是，认为在神话所拥有的所有符号中，一定要用其
246 中的某一个符号。神话总是采用几个符号，但并非因此而必然产生这样的结果：所有可设想的符号，或者比较分析所汇排出来的符号，都同时运用在所有的神话中。当然，人们可以制定出一个神话思维使用的或可以使用的符号的理性表格，这个表格对神话学者会大有帮助，就像元素周期表对化学家提供了极大的帮助一样。但是在这个表格中，每个神话或每类神话都有各自的选择。某一个神话所采用的某些符号并不能代表所印证的符号的全体，也并不一定就是另一个或另一类神话所具体使用的同样的符号。

在本书中，我所注重的一类神话利用了精神—机体的符号——也可以说是性符号，我后面还将回到这个问题上，以及其他的一些符号——技术符号、动物学符号、宇宙学符号，等等。但据此而得出下面的结论是错误的：精神—机体符号在任何一个或任何一类神话中都具有相同的价值。要知道，有些神话可能采用了完全不同的符号。



在《精神分析学引论》第10章中，弗洛伊德提出了一个双重的问题。他写道：“即令梦中并不存在压抑，梦对我们来说也并不因
247 此而更可解释，因为这时我们必须解决这样一个问题：将梦的象征语言翻译为我们所理解的清晰的思维语言。”换言之，梦在本质上是符号化的。弗洛伊德接下去写道，那么这个符号怎么就能为我们

所理解呢？而我们又怎能"给这一系列的梦的元素找到一些对应的固定解释，就像在我们民间流传的'占梦书'一样，对梦中出现的任何事物都有固定的解释呢"？而自由联想法[①]永远也不会得到"梦中元素的固定解释"的。15 年之后，在《精神分析学引论新讲》(1937) 一书中，弗洛伊德从同样的立场上表述了这个一直萦回在他的脑中而挥之不去的问题："象征体系总是运用在同样的一些内容上，即使我们能够把这些象征符号翻译出来，梦者却依然面对着一个不可解的谜团。"

精神分析和结构分析在这里交汇到一个基本点上。弗洛伊德在他研究的整个过程中，都在象征符号的实在论的概念和相对论的概念之间摇摆不定——其实他是无法做出抉择的。从实在论的概念出发，每个象征符号都有一个单一的意义。人们可以将所有这些符号的意义列入一部词典里，而这部词典，就像弗洛伊德所说的那样，除了篇幅不同之外，几乎与一本"释梦解法"别无不同。而相对立论的概念则允许一个象征符号的意义随不同的具体情况而变化，其意义借助自由联想法被分析出来。相对论的概念以一种还很幼稚而模糊的方式承认，象征符号是从它所处的背景环境中，从它与其他那些也只具有相对含义的象征符号的关系中，获取了它的意义。只 248
要这个过于简单的自由联想法，在为各个主体重建其个人的历史、其家庭和社会环境的历史、其文化的历史的全部努力中，占有它应该占有的位置，它就可以达到一定的成果。这样，人们就是在以人种志学者寻求理解一个社会的那种方式来理解一个个人。

---

① 自由联想法，精神分析法的基本方法。由弗洛伊德首次提出。此法是精神病患者将其脑中出现的所有东西和盘托出，由精神分析者加以分析和解释。弗洛伊德用自由联系法对梦和人们的日常心理及行为做出解释。——译者注

然而，弗洛伊德似乎并未沿着他所开辟的这条道路走下去，而是越来越转向了普通语义学，转向了辞源学，转向了语文学。这正像本维尼斯特所指出的那样，为此弗洛伊德必须对许多严重的错误负有不可推卸的责任。弗洛伊德希望找到象征符号的绝对意义。以他的做法，从他所追求的目标上看，他与荣格并无不同。只是荣格更激进，疾步如飞，勇往直前。而弗洛伊德则在苦苦寻求着他所说的原始神话，他在这种孜孜以求的不懈努力中举步维艰："在这种情况下（在寻找象征符号的绝对意义的研究中），我支持这样的命题：神话主题的显现形式不可直接用来与 ΨΛ 的结果进行比较，只有其隐形的、原始的形式才能如此，为此应该通过历史的比较让显现的形式回到隐形的形式，以避开在神话发展过程中形式所遭遇到的变形。"由此出发，弗洛伊德当然有理由反对荣格的方法，"因为，在他最近的神话研究中，（荣格）未加选择的使用了充斥在当今各种版本中的随便什么神话素材。然而，神话素材只有在其出现的原始的形式而非派生的形式之中时，方可使用"。

249 这个批评非常正确，但总不免有点可笑的意味，因为这个批评同样也可以反过来反对批评者本人。在应该回归原始形式的掩护下，弗洛伊德只是在而且从来就只是在复制神话的当前版本而已。这种当前版本比他批评荣格所局限于的当前版本还要新。精神分析永远也没能证明它对神话的解释是与原始形式相接的。个中理由非常之简单，原始形式（假定这一概念有某种含义）是而且永远是抓不住的，因为任何神话，无论追溯到多么遥远的时代，都只是在被听到和被复述之后才为人所知……

当精神分析家们在寻找一种原始形式并认为找到了这种形式的时候，他们只不过是在神话中重又看到了他们放入其中的那些东西。对此，弗洛伊德倒也直言不讳："传递给我们的那些素材所处

的状态无法用以解决我们的问题。相反，首先要对这些素材进行精神分析，做出解释。”正是出于此，弗洛伊德在谈到他当时正在写的《图腾与禁忌》和他写此书所遇到的困难时，曾神情沮丧地对荣格直抒胸臆：“除此之外，在看到有人在我们之前就早已拥有了我们正在苦苦求出的结果时，真是冷水浇头啊，还有多大意义呢?”再没有什么比这说得更恰当的了。

从某种意义上来说，弗洛伊德未免有些妄自菲薄。他的伟大一部分正是出于他所拥有的最高天赋：那种以神话的方式进行思维的天赋。在论述蛇在神话中可以具有一种雄性或雌性的内涵时，他曾 250
指出：“但是这并不是说这个象征符号有两个意义，它只是用在了相反的方向上。”他还写道，我们经常在梦中遇到“颠倒的过程，方向的变化，关系的换位”。这里，弗洛伊德以一种还很间接的方式触及到了一个非常关键的概念：转换的概念，这一概念使他在他所有的分析中受到启发。他说，要理解《创世记》的圣经神话或普罗米修斯的希腊神话，就应该从逆向上去看。夏娃应是生下亚当的母亲，更应该是男人而非女人给了配偶某种促使怀孕的东西（石榴）吃。当人们将盛火的阿魏调换成男性生殖器时，也就是说调换成可以灭火的（而不是获得火的）输水（尿）管时，普罗米修斯的神话便一目了然了。最后，同样是通过容器与内容的调换，迷宫[1]神话的真正主题便显示为肛门诞生的主题，迷宫曲折交错的路径象征着肠子、脐带、阿莉阿德尼[2]线。

---

① 在希腊神话中，迷宫指结构异常复杂的建筑物，特指克里特岛北部诺萨斯古城内米诺斯王宫。——译者注

② 希腊神话，阿莉阿德尼是克里特岛国王米诺斯的女儿。她给了雅典王子提修斯一个线球，指引他在迷宫中找到妖魔，为民除害。——译者注

这些都是极为出色的变体。它们保持着与原始神话的一些关系，这些关系极像人种学家所关注的在一个民族的神话与另一个民族的神话之间所存在的那些关系：一个民族从另一个民族那里借来神话，在此进程中，调换了一些项，或者将这些项转换到一个新的符号中去。

我们完全可以想象一个古老的希伯来人的边地民族或是赫西俄德[1]的同胞彼俄提亚[2]人本会讲述亚当和夏娃的神话或普洛米休斯的神话。可惜的是他们并没有这样做。但是，正是部分出于弗洛伊德的努力，这些神话在我们的精神遗产中保有了一席之地。他给予这些神话的新的解释，他提出的这些神话的原始版本，这些版本在我们社会的各个阶层所产生的反响，都在证实俄狄浦斯[3]的神话——仅以此为例子——在我们中间一直是生动而充满活力的。从这个意
251 义上讲，正如我30年前所说的那样，人们应该毫不犹豫地在索福克莱斯之后，将弗洛伊德列人我们关于这一神话的原始资料的源头之中。弗洛伊德制作的这些变体遵循着神话思维的法则，服从着神话的限制，使用着同样的转换规则。

弗洛伊德本人意识到了逻辑思维与他的思维之间的这种亲缘关系。我曾指出（见第14章），他的整个一生都被这一问题所缠绕：

① 赫西俄德（Hesiodos，约公元前8世纪）古希腊诗人，稍后于荷马。代表作长诗《农作与日子》（一译《劳动与日子》）。另有长诗《神谱》（一说不是他的作品）。——译者注

② 古希腊地名。——译者注

③ 希腊神话，俄狄浦斯是底比斯王拉伊斯之子，生前被福波斯（阿波罗）预言他将弑父娶母。长大后，他想逃避这一命运，却在无意之中杀死了亲生父亲。后因除掉怪物斯芬克司而被底比斯人拥为新王，并娶了前王之妻，即他的生母。得知自己杀父娶母后，他悲愤地刺瞎双目，流浪而死。弗洛伊德借用这个神话提出精神分析学术语俄狄浦斯情结，也称恋母情结，表明幼儿时期迷恋母亲、仇视父亲的状况。——译者注

“当梦者本人无法向我们提供任何相关的情况，或只能提供一些无关宏旨的情况时，我们怎样才能了解梦的象征符号的意义呢？”如果这里存在困难，这困难就是来自弗洛伊德设想问题解决的奇特方式，他设想所有这些情况都能加以分析：“就像使用一种没有语法的原始语言一样，只是思想中未经加工的原始素材得到表达，抽象回到作为其基础的具体。”没有语法的原始语言的概念将令人种学家和语言学家为之心跳，但不仅如此而已，当弗洛伊德一语道破梦表现为何物时，他不正是触及到了问题的症结之所在吗？弗洛伊德这样写道：“梦表现为一种联想的简略浓缩，很显然，这种浓缩是根据我们至今尚未发现的一些规则构成的。”这些规则正是一种语法的规则，而这种语法，就像我们上面刚刚看到的那样，已提前将实在排除在外。

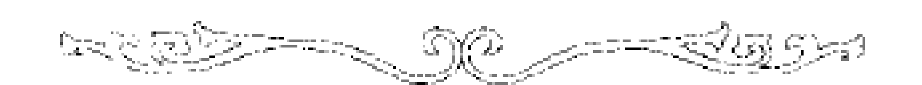
为了避免走进死胡同，弗洛伊德实施了一个战略撤退：“我们对梦的象征符号的意义的了解来自不同的原始资料，来自故事和神话，来自笑话和戏谑，来自民间传说，也就是说来自对不同民族的风俗、习惯、谚语和民歌的研究，来自对诗的语言和普通语言的研究。我们在其中到处重复看到相同的符号体系，我们对这种符号体系的了解往往并无任何困难。”的确，在所有的语言中，人们都会发现一些或多或少地被完全隐蔽的、建立在邻音影响或语音对比之上的陈述，人们会认为这样的一些陈述来自每种语言所特有的半谐音和同音异义，而其实它们在民间语言中，就是一种从思想的根上汲取养分的思考的反映。为了支持他的这个论题，弗洛伊德本应该援引卢梭[①]《论语言的起源》第3章的论点“形象化的语言是最先 252

① 卢梭（Jean Jacques Rousseau，1712—1778）法国启蒙思想家、哲学家、教育学家和文学家。——译者注

产生的，本义是最后找到的……起初人们用诗的语言讲话；很久之后人们才想到推论。”

如果接受弗洛伊德的答案，那么是否可以认为精神分析学无非是运用于个人精神研究的比较人种学的一个旁支呢？弗洛伊德自己多次承认精神分析学从属于社会的和人类的科学：“象征符号的领域非常广阔，而梦的象征符号只不过是其中的一个小小领地而已。”他进一步说：“精神分析的研究与一大批精神科学建立起关系，诸如神话学、语言学、民俗学、民族心理学、宗教学等等。这些学科的研究给我们提供了宝贵的资料。”这番告白使他有点难为情，他又忙不迭地补充说：“在与其他学科的所有关系中，精神分析学的给出大于接受。”在当前情况下，还没有任何东西可以证明这种说法的正确性，但也不排除这种可能：人们可以认为“精神分析学研究在人类精神生活中发现的一些现象，这些现象可以使我们解决或
253 识破许多人类集体生活的谜团”。引文如是说，但是引文所来自的那一章却是通篇都在谈论一个命题：从属于个人精神生活的、就是本人也难以深入理解的一些现象，只有在将它们与“人类的集体生活”建立起关系时，才能看清它们。事实正是如此。

《引论》的后篇《新论》出言更为谨慎。这本书避而不谈有关的辩论，只是指出“来自他处的证明，来自语言学、民间故事、神话学、典礼仪式的证明，特别应该受到我们的欢迎”，“在梦的显现内容中极为经常地出现一些形象和情景，使我们联想到那些包含在故事、传说和神话中的主题”。



在《生食和熟食》（344 页）中，我曾指出，我们对那些古老而初看起来不可理解的神话所做的解释，有时也会类同于可以通过我

们所使用的词语而直接加以领会的解释，无论我们所使用的母语是何种语言。但是，要理解神话的现象，我们不能依靠某种象征符号的意义，这种意义会把象征符号简化为某种单纯的比喻。无论是形象语言，还是最常用象征符号进行表达的隐喻，都不能归结到两个项之间的含义的转移。因为这些项起初并没有混淆在一个不易区分的整体之中，它们并不是被共同包容在一个同葬的墓穴里，人们不能从中挖掘出随便哪个项，将它与随便哪个项相联系或相对立。含 254
义的转移不是从一个项转移到另一个项，而是从一个符号转移到另一个符号，也就是从一种类别的项转移到另一种类别的项。认为此类别的项在本质上属于本义的范畴，而另一种类别的项在本质上属于转义的范畴，这尤其是一种错误的认识。这些类别的作用是不可相替换的，它们是彼此相关联的。这就如同在蜗牛的性生活中所发生的情况一样，每个类别的本义作用或转义作用在初始时并不确定，根据它在意义的总体结构中将扮演的角色，导致相反的作用出现在另一个类别中。

为了证明梦的功效是将抽象的思想表现为视觉的形象，弗洛伊德援引了希勒贝尔的一段话：“我认为，我是想对一段粗糙的文字加工润色。景象：我看到自己正在用刨子刨光一块木头。”然而，作者伏案修改文稿的画面并不比工匠工作的画面更少视觉性。在这个例子中（应该指出，其中并无压抑和性欲的痕迹），值得注意的并不是抽象到具体的过渡，而是梦的语言以隐喻的方式将清醒状态时属于转义范畴的意义搬移到了本义之中。有人会反驳说，形容词“粗糙的”的一词本义只适用于木板呀。但是，在日常生活中，我们没人用语法学家的类别去思考。对于作家而言，木匠的工作就是他的工作的写照，就如同有时候对木匠而言，作家的工作就是他的工作的写照。隐喻总是以两种方式活动。如果允许，我们可以用一 255

种大略的说法，隐喻就像是某些街道，是“双行”的。当它用属于不同符号范畴的诸项中的一者代替另一者时，它是以这样一种直觉为依据的：从更高的角度上看，这些项包容着同一个符号意义场；隐喻恢复的正是这个符号意义场，尽管分析思维总想把这个符号意义场细分开来。希勒贝尔的梦的隐喻不是把抽象换成具体。就像一切隐喻一样，这个隐喻将它充实的含义变成了一种概念，普通语言无论用本义还是用转义来表达这种概念都是苍白无力的。换言之，隐喻是自发的、不规矩的思维所做出的一种倒行逆施，这种思维在一定时刻取消了被驯化的思维赖以活动的提喻[1]。继维科[2]之后，卢梭对此有着至深的理解。只是他们并没有看到形象语言或隐喻并不是激情或感情所产生的直接效果（伏尔泰也认为：“当隐喻是自然的时候，隐喻是属于激情的，而比喻只是属于思想的”），而是对一种意义整体结构的原始理解，这种理解是一种智能行为。



在谈到梦的象征符号的问题时，弗洛伊德肯定地说，存在着无数的能指，但所指永远是相同的：那是一些属于性欲范畴的现象。这里，弗洛伊德继续在维科、卢梭和伏尔泰开辟的错误路线上走了下去。

在这个问题上，弗洛伊德的真正立场究竟是怎样的呢？毫无疑
256 问，他所有的信徒都会热情洋溢地证明，弗洛伊德并不自相矛盾。

---

① 提喻，修辞方法，以部分喻全体，以材料喻成品，以单数喻复数等等。——译者注

② 维科（Giovanni Battista Vico，1668—1744），意大利哲学家和美学家。靠自学获那不勒斯大学法学学士学位。后任该大学修辞学教师。——译者注

他不接受那些“我们从来没有提出过的表述，比如一切梦都具有性的性质等等”，而是在他后来著作的一些篇章中做出了这种明确的肯定：“我们的解释工作可以说就是揭示人们常常会称为性材料的那些材料的内容。”他将性的概念扩大到“无意识的欲念的冲动的概念……这是梦形成的真正动力”。对于普费斯特所提出的对“性冲动破碎成部分冲动的置疑”，弗洛伊德进行了批评，他在《新讲》中清楚地指出：“精神分析的任务之一就是……将童年性生活的表现引向有意识的回忆。”他随后又补充说：“事实上，在人的整个一生中为梦提供能量的所有那些不可磨灭的、未加实现的冲动欲望，都与他上面所肯定的具有性的性质的童年经验联系在一起。这不仅关系到梦的形成，神话和故事的世界也只有从童年性生活出发才能被理解。”弗洛伊德接着说：“这好像是分析研究的一个额外收获。”

这些有时斩钉截铁、有时模棱两可的话令人感到迷茫。倒不是性吓住了神话学者。美洲印第安人和其他种族的人的神话早已用性把他们拖下了水——恕我这样说。令学者们迷惘的是，这样一种情况越来越明显：不能用性范畴的和被压抑的欲望来解释的梦在仍属特例的同时，也构成了一种实例，甚至是更重要的实例。事实不正是如此吗？睡梦者采用的素材是更为混杂的，其中无疑有有意识的欲望和被压抑的欲望，但也有隐约感觉到的外界干扰的信号，有同 257
床共眠的他人的肉体使自己产生的身体的异样感，有肌体的不适，工作或职业的焦虑等等……凡此种种，弗洛伊德都承认：“睡眠状态更应该说是偶然地受到威胁，这些威胁是夜间的外界刺激和日夜一直未得止息的关切……是伺机出现的……性欲冲动。”但是，对弗洛伊德来说，这些外界的刺激和未止息的关切构成了性欲冲动所占有的原材料，性欲冲动用这些原材料作为密码符号写出一种信

息，这种信息从头至尾始终都是性欲冲动的信息。是不是更可以这样说呢：这些纷杂的元素就像拼图板杂乱的拼图元件一样浮现在睡梦者的潜意识里，为了平息混杂引起的精神混乱，潜意识必须通过和拼图一样的拼凑方式，也即通过梦的加工，将一些元素与另一些元素连接在一个意群链上，即使不能赋予这些元素一种逻辑联系（不能说一切梦都是合乎逻辑的），至少也要使这些元素具有初步的组织结构。“梦的形成的真正动力，”弗洛伊德说，“总要导致欲望的实现这一结果。”然而在欲望的上游——这本身非常含糊的概念，是渴望和需要。这种在梦的加工中起着作用的普通需要，就是将无序出现的项词置于一种语法的管束之中，这与弗洛伊德所认为的相反。

这并不是用一种具有语言性质或哲学性质的象征符号代替性的象征符号。倘若是这样，人们就会危险地倾向了荣格。正如弗洛伊德所指出的，荣格“试图用抽象的、无人称的和非历史的词项重新
258 解释分析的现象”。人们无法到神话中去寻找一个“真实”的所指。神话，或可包括梦，是让多个象征符号发生作用，如果将它们中任何一个符号单独抽出，它就无法表示任何事物。象征符号只有在它们彼此间建立起关系时才具有一种意义。这些象征符号的意义不存在于绝对之中，它们只是“占据了位置”。

如果允许我使用一个过于简单的比喻，神话分析所面对的情况，有点像日本语言文字所处的状况。日文一方面是两种仅由字体区分开来的音节文字，另一方面是从中文派生出来的表意文字。音节和表意这两类文字不是相互独立的，而是相互补充的。日文假名在两种音节文字中的任何一种中的发音都是明确无误的，但是由于日文的同音词太多，其含义就模糊不清了。发 Kan、Ko、Sho 等音的词，在一个普通词典中就列有不下 15 个词条。日文中的汉字则不

同，大部分汉字都有一个部首，无论汉字是名词形式还是动词形式，部首都指明了一个语义场。在日文中，由一表意文字构成的词有时超过十几个。它们含义相近，但发音却可以完全不同。为了表明发音，人们将一个或若干个假名添加或并置到汉字上，而为了明确含义，较之假名，人们更愿意以汉字为据。可以说，在日本文字中人们协调地使用了两种符号（甚至三种符号，尽管日本文字的趋势是将两种音节文字中的一种用来书写尚未日文化的外来语）。语词含义既非出自此一种符号，也非出自彼一种符号，而是产生于两种符号的相互配合，两者之一单独抽出，是无法使人解除疑念的。 259
这与人们观察神话的方式如出一辙，不同的只是神话使用的符号更多。



如果可以用性符号单独破译俄狄浦斯的神话，那么又如何讲得通我们在阅读或听到《一顶意大利草帽》时感受到另一类的、但丝毫也不减少的满足呢？索福勒克斯的悲剧与拉比什的喜剧其实是同一出戏，戏中耳聋的维吉内舅舅与眼瞎的迪雷齐亚是可以相互换位的。迪雷齐亚口无遮拦，说出一切，但没人信他，维吉内想说出一切，但没人容他说出。生理的残疾损坏了他们作为对话者的身份，使得人们不相信他们的话，而正确解释这些话本可以防患于未然。在这两个戏中，都是因为没人这样做而生出姻亲之间的危机。在一个剧本中是主人公与小舅子之间的危机，主人公指责小舅子搞阴谋诡计；在另一个剧本中是主人公与岳父之间的危机，岳父责备主人公不负责任（“女婿啊，一切都给你弄砸了！”）。

不仅如此。每个剧本都提出并力图解决同样的问题，为此两个

剧本采用了同样的手法。在《俄狄浦斯王》[①] 中，最初的问题是找出谁杀死了拉伊俄斯；无论找到谁都可以，只要凶手符合给定的条件。在《一顶意大利草帽》中，一开始是寻找一顶与失去的草帽相同的草帽。无论找到什么草帽都可以，只要草帽与给定的条件相符。但是，在两个剧作中都一样，剧情发展到高潮时，这个最初的问题突然发生了变化。在索福克莱斯的剧作中，对随便某个凶手的寻找被渐渐隐到后面，映入眼帘的是一个更有趣的发现：人们寻找的凶手就是找寻凶手的人。同样，在拉比什的剧作中，对与前一顶草帽一样的某个草帽的找寻渐渐被一个发现所遮掩：人们所找寻的草帽就是那顶被毁坏了的草帽。

两位作者本来都可以到此为止。但是他们又都节外生枝，掀起风波，使一个问题浮出水面，剧情异峰突起。这个问题，就像我已经说过的那样，虽然没有被明确表述，但是从一开始就与另一个问题纠缠在一起。这个问题与社会中婚姻的规矩和联姻的地位相关，在两个剧作中都是如此。通过迪雷齐亚的暗示，《俄狄浦斯王》提出俄狄浦斯真实的婚姻状况和假定的婚姻状况之间的关系问题。他的真实婚姻状况与社会准则相背离，而他的假定婚姻状况则与生活

---

① 古希腊剧作家索福勒克斯的剧作，取材于古希腊的传说。俄狄浦斯是忒拜国王拉伊俄斯和王后伊俄斯忒的儿子。忒拜王从神谕中得知，他的儿子将杀父娶母，于是将刚出生的儿子俄狄浦斯丢弃。邻国克斯林的国王波吕波斯和王后墨洛柏收养了弃婴。俄狄浦斯长大后得知自己将会杀父娶母，便逃离科斯林国。途中失手打死一位老者。后因他消除了忒拜国的灾难，被拥戴为国王，并娶了前王之妻。忒拜发生瘟疫，俄狄浦斯派国舅乞问神示。预言者说，必须惩办杀害前王的凶手俄狄浦斯，才能使国家免除灾难。俄狄浦斯怀疑国舅为篡夺王位而收买了预言者，决心查清国王的死因。最后证实了自己杀死的那位老者就是生身父亲——国王，自己娶的就是生身之母。俄狄浦斯最后刺瞎自己的双眼，流浪他乡。——译者注

准则相符，两种之间存在着一个矛盾。《一顶意大利草帽》的出发点——人们似乎更常说是剧本的第一推动力，是婚姻状况相反的两对男女住在同一屋檐下。一对是新婚的或正要结百年之好的男女，一对是非法的令人侧目的男女。之所以称此为出发点，是因为，如果不是一对年轻的新人和一对通奸的男女同住一屋，而这与社会准则水火不容，法迪纳尔也就不会竭尽全力地去找草帽，也就不会有此剧……

为了将这些对比的素材进行对照，并引向一个交汇点，两个剧作都采用了三段法，这三段是两两对称的。在《俄狄浦斯王》中： 261
1. 俄狄浦斯从伊俄卡斯忒那里得知杀害拉伊俄斯的情况；他据此制定了他的调查计划；2. 俄狄浦斯从使者那里得知他不是波吕玻斯和墨洛柏的儿子，而是被他们收养的孩子；3. 俄狄浦斯从仆人那里得知弃婴是拉伊俄斯和伊俄卡斯忒的儿子，也就是他自己。在《一顶意大利草帽》中则是：1. 法迪纳尔从昔日的情妇、一个女帽商那里得知有一顶草帽和他正在寻找的帽子非常相似；他据此制定了他的调查计划；2. 法迪纳尔从帽子的女主人那里得知她已没有了帽子，送给了别人；3. 法狄纳尔在遇到女仆人时明白了他正在找的帽子正是那顶被虫子蛀蚀了的帽子。

在两个剧作中都是如此：每向问题的答案走近一步，都伴随着主人公周围的人的逆向而动。首先是伊俄卡斯忒，随后两次是使者，他们每次都坚信自己提出一个比上一次更加令人信服的证据：问题并不存在。参加法迪纳尔婚礼的客人们在剧情发展的整个过程中都坚定不移地相信自己亲历了对一个真正婚姻的确认的全过程：市政府的登记，餐厅婚宴，洞房花烛夜。在逆向过程的尽头，俄狄浦斯的两种婚姻状况相互贴合在了一起；人们明白了何以这两种状况最初是水火不相容的，而最终会相互叠和。同样是在一个双重的

过程的尽头，拉比什喜剧开场的那种水火不相容的状况终于在这样的一个时候烟消云散了：当初红杏出墙的妻子阿娜伊斯此时呈现出一个蒙受了不白之冤的贞洁烈女的面貌：在社会的眼中，这是埃莲娜的对应者，而不再是她的对照者。

为了达到这样的结果，在一个剧作中，只需坚持不懈地找出一
262 件隐藏的东西就足可以做到，而在另一个剧作中，只需坚持不懈地找出一个隐秘的人就足可以做到。在拉比什的剧作中，只需找出的是维吉内舅舅的礼物。人们并未关注礼盒里装的是什么，虽然赠与者心痒难忍，一直想说出来并几次三番做出暗示。在索福克莱斯的剧作中，只需找出的是那位仆人，他掌握着解开谜团的钥匙。在整个剧情的发展过程中，人们一直知道他的存在。然而只是在最后时刻才将他唤来。两个剧作的情节的推动力就在这两位作者所构想的相类似的曲折之中，他们有意延缓这样的结果的到来。

仅仅用性符号本身无法解释我们对希腊悲剧的兴趣，也无法解释我们关注剧情发展的那种强烈专注。让我们再读一读《俄狄浦斯王》吧。我们可以将权力作为焦点——权力来自王后的兄弟还是丈夫？谁可以自称拥有合法的权力？这是一种侦探小说式的谜团（J. P. 韦尔南写道："一切戏剧都在某种方式上是俄狄浦斯必须破解的侦探小说式的谜团。"[①]），谜底在公开破案的过程中逐步破解，当

① 这种比较不是新的思想。自侦探小说诞生之日起即已有之。我们知道，侦探小说之父应为埃弥尔·加波里奥。在他逝世后的第二天，佛朗西斯克·萨尔赛便在一篇文章中称赞他恢复了"一种故事的体裁，这种体裁从查第格到索福克勒斯改编的俄狄浦斯的传说，世代相传，我认为它堪称是一种经典"。

埃弥尔·加波里奥（Emile Gaboriau，1832—1873），法国著名侦探小说家；佛朗西斯克·萨尔赛（Francisque Sarcey），法国戏剧评论家；查第格，东方故事中一个巴比伦青年的名字。1747 年伏尔泰将此故事写成哲理小说《查第格》又称《命运》。——译者注

今埃勒·斯坦雷·加德纳[1]的小说以其典雅而简洁的手法使这一样式大放异彩。索福克勒斯的悲剧和拉比什的喜剧尽管在内容上不同，它们之所以能引起人们的兴趣都与一个共同的框架所具有的特性相关。从这个意义上看，可以说《俄狄浦斯王》和《一项意大利 263
草帽》是一者说明另一者的隐喻。两者异常相似的情节凸现了隐喻本身的性质，隐喻将一些项或一系列的项连接起来，归入了一个更加广阔的符号意义场，而这个意义场中的每一个项或每一系列的项孤立起来都无法使人看到深层的结构，更无法使人看到统一性。



当然，不应该把这个小试牛刀的结构分析看得太重。这只不过是一个游戏而已，但是这个游戏在无足轻重的外表下，却可以帮助我们更好地理解，曲折的情节与其说是通过其内容不如说是通过其形式唤起了人们的兴趣。研究古希腊的学者们在完全不同的出发点上对《俄狄浦斯王》进行的研究也得出了相同的结论，那是“纯粹的颠覆操作的结构，模糊逻辑的法则，具有悲剧内容的形式”，J. P. 韦尔南如是说。在一本专门谈论索福克莱斯的书中，拉卡里埃尔提出这样一个问题：希腊人“莫不是在寻找……在揭示悲剧性本身的一些秘密规律”？他写道，也就是在寻找一种悲剧的手法。“面对这种手法，人们可以问道，这种手法会不会与一种追求结合在一起了呢？即追求——在人类的命运中追求——希腊科学和哲学所显示出的那种宇宙秩序范畴内的和谐。”

这种结构（或形式、或和谐），是什么样的呢？我已经说过，

---

① 埃勒·斯坦雷·加德纳（Erle Stanley Gardner，1889—1970），美国律师、侦探小说家，写过近百部侦探小说，其名作均以梅森（Mason）律师为中心人物。亦因犯罪学和刑法学上的建树而闻名。——译者注

就是侦探小说的结构。这种结构被推广到几百万册的小说里，而这
种结构中的内容却如此单一，以至于结构显得非常朴实，天然去雕
264 饰，简化成了一种了然的形式。正因为如此，这种体裁甚至对识字
不多的读者也产生了巨大的影响。同所有类似的结构一样，这种结
构是一个多种规则的集合，也就是说它集合了那些用来将初始时表
现为互不相容乃至相互矛盾的元素变得和谐一致的多种规则。初始
时的集合和结局时的集合各自包括一些项（人物）和一些关系（情
节赋予人物的作用），而为了使结局时的集合也形成一个闭合的体
系，就要在两个集合之间建立起一一对应的联系，为此而采用的手
段是：贴合、替换、转换、轮换、倒置。一切都将是相同的而又将
是不同的。运算越是复杂，越是需要技巧，结果就越会使人得到精
神的满足。总之，解这类习题所体验到的精神快感皆出于此：此类
习题使不变性出现在最不可能发生的变化之中。

有人会责备我把精神生活简化为一种抽象的游戏，用一种净化
的形式代替人类的精神及其热情。我不否定情感的冲动、激动、兴
奋，但是我不会将至上的地位封给这些喧嚣的力量。它们在闯入一
个由心理束缚建立起来的、构筑好了的舞台之上。如果我们无视这
些心理束缚，我们便将回到一种幼稚的经验论的错觉中去。与这种
幼稚的经验论唯一不同的是，精神不是面对外界刺激而是面对内在
刺激显出它的被动性，接受外界印象之前的空白心理状态被从认识
265 的领域转移到情感生活的领域。这种情感生活的放纵总需由一种原
始的简化模式赋予一种形式。在情感生活最本能的冲动中，情感试
图在同样也是指向路标的障碍之中开出一条道路。这些障碍构成了
情感的阻力，但也为它标出了一些可能的道路并限定了道路的数
目，这些道路也设置了必须停靠的中途站点。

毫无疑问，《俄狄浦斯王》大大早于《一顶意大利草帽》，具有

极大的时间优势。人们会说，两个剧作的情节并不真正相似。拉比什只不过是从文学传统的垃圾箱里拣到一个陈旧的结构而已。这样一个结构的发明权只归于索福克莱斯一人，只是以后常常被人借用而已。就算是这样吧。在有了中学坚实的学业基础之后，又经过法学院的学习，拉比什已将《俄狄浦斯王》铭记在心，潜移默化，这似乎倒也讲得过去，并不令人奇怪。但是他用同样的模子浇铸如此不相宜的材料，却也能由此而提供一个充分的证明：在索福克勒斯的著作中，模子比内容更重要。在两部剧作中出现了同一个典型的三角形。莫非也该从中看到一种有意的模仿？在三角形垂直线的顶点上，有某一位显贵：一为迪雷齐亚，一为维吉内，两者都掌握着解题的钥匙，在这一点上，前者知道，后者并不知道。在三角形的底边，各有一个对称偶对的两个空间相隔遥远的下人占据着另两个顶点。在《俄狄浦斯王》中是使者和仆人，在《一顶意大利草帽》中是男仆和女佣。有意识也罢无意识也罢（甚至这种差异也已淡化，因为迪雷齐亚是一个爱神启示的人），两位显贵都对问题的解有一种内在产生的、并在某种程度上可以说是秘传的认识。相反，下人们对内情的了解则产生于外部，更可以说是一种公开和外在的了解。这种对内情的了解，是由于他们各自处在活动场的边缘所致。《俄狄浦斯王》剧中的科林斯和底比斯[1]，《一顶意大利草帽》剧中法迪纳尔的住所和博斯派尔图伊斯的住所，都是活动场的边缘。真实的情况是从这样的一种现象中水落石出的：人物曾被置于和正被重新置于空间的毗接之中。最后，在这两部剧中，各有一个 266
摸得着、看得见的证据“应运而生”：肿胀的双足，草帽的碎片。这个证据证实了一个一直处于秘密状态的身份，而一些社会的残疾

① 科林斯和底比斯均为希腊古城名。——译者注

者也在通过他们的活动揭示着这个身份。他们由于是社会的残疾者而受到轻视——这是一些下等人。他们构成了与身体的残疾者——瞎子或聋子——相对称的偶对。身体的残疾者对这个身份了若指掌，但是与他们类似的人不想听他们的。人们不能先验地排除作品中有不自觉地受记忆中的他人作品影响的地方，两部作品所处理的素材是如此之不同，而形式的一致性却又如此之精确并无处不在，这就使我们更愿意相信这是一种成形的结构。两部剧作以同样的方式展开，孕育出同样的形体。

一部是高雅的悲剧，一部是通俗的闹剧，两者相隔大约2 300年，说两者之间存在这样一种相似性，人们也许会断难接受。然而神话不也是超越时间的吗？本书中加以比较的这些神话不也都属于从天体运行到肌体功能、从世界的创造到陶器的制作、从神的世界到动物的世界、从宇宙混乱到夫妇不和等诸如此类的杂七杂八的题材吗？我们可以回忆一下，美洲印第安人把某些故事看得特别神圣，而这些故事在我们看来则是庸俗的、甚至是下流的，或简直就是淫秽的。

我正是以神话为例，完全按照神话的思维，将属于悲剧或是喜剧的题材加以比较，凸现出传说中的英雄人物或滑稽戏中的喜剧人
267 物：他们每个人都以自己的方式提供了一些可以帮助破译信息而与其他格子相辅相成的格子，这些格子单独拿出便不足以解析信息了。

当我们提出某个意义的问题时，我们不都面临同样的情况吗？我们知道，一个词的含义是由两个方面确定的：一个方面是话语中位于此词之前或之后的一些词，另一个方面是可用来替换此词表示相同意思的一些词。在第一方面，这种词与词相连接、延续成串而构成的词的系列，语言学家称之为横向组合链。在第二方面，这种可供使用者调配、选择、替换的词的集成，被称为纵向聚合。使用

者往往从纵向聚合中选用一个更贴切的词，虽然其中也有别的词可供选用。

那么，人们是怎样给一个词下定义的呢？是怎样将此词的本义转换成了转义的呢？是怎样用一个符号代表此词概念的呢？给一个词下定义，就是用属于同一纵向聚合的一个词或一个词组代替此词。使用隐喻，就是将一横向组合链中的一个词或一个词组挪用到另一横向组合链中。至于符号，它是一个实体，这个实体在某一概念范畴内与语境保持着一种横向组合的关系，这与符号所代表的事物在另一概念范畴内与另一种语境所保持的是同一种横向组合的关系。符号思维由此将一些从横向组合关系上看是对等的一些词建立起纵向聚合关系。

但是人们所瞄准的意义或意义的附加自身并不属于新的词、新的横向组合链或新的纵向聚合。意义产生于新的词、新的横向组合 268
链或新的纵向聚合与另外的词、另外的横向组合链或另外的纵向聚合的关系的建立，它们做出补充，它们对另一者做出补充，而不加以取代，为的是让这种关系的建立使它们同样所属的意义场变得更加丰富多彩，或是变得界线更加分明。能指从来就只是使词语之间建立起一种关系。那些孜孜以求、一丝不苟的词典编纂家们深知循环定义的危险性。但是他们也知道，他们最经常做的，只不过是在避免循环定义的借口下，加大重复的间隔而已。定义的循环仅仅是由于这样一个事实的存在：人们用彼词给此词下定义，而彼词的定义最终又要用已下过定义的此词来确定。一种语言的词汇有数万或数十万。至少在观念上，词汇在即时中构成了一个封闭的系统。

我在视角的交互性上看到了神话思维的根本特征，这种交互性可以要求在广泛得多的领域里得到应用。每当思想在挖掘含义时，思想的活动就必然具有这种视角的交互性。只是思想所控制的语义

单位的范围有所不同罢了。神话思维并不处心积虑地要在外部找到一个立足点，找到一个独立于一切背景的绝对的参照物，它并不是以此来反对分析理性的。神话思维从古老年代的深处浮出，它是我们不能不相信的良师，它交给我们一面放大镜，在这面放大镜下，受思维活动支配的某些机制以巨大的、具体的和形象的形式映现出来。

1983 年 12 月—1985 年 4 月

参考资料

（所注斜体页码为原书页码，即本书边码）

引　　言

Sébillot 1895；Belmont 1984 *10*

塞比欧；贝尔蒙特

Sébillot 1895：art. *Cordonniers* *11*

塞比欧：《鞋匠》

Medawar and Medawar 1983：100

梅达沃和梅达沃

Montaigne，L. III，ch. XI .

蒙泰涅

Soustelle 1979：114—115，168 *12*

苏斯戴尔

Morley，1946：230—231；Thompson，J. Eric

S. 1970：243—246；Sablott-Rathje 1975；Soustelle 1982：170

莫尔莱；汤普森，J. 埃利克 S.；萨布洛特-拉斯杰；苏斯戴尔

McIlwraith 1948：I，361.

麦克依尔赖特

Buicker 1973：19.

别克

Lévi-Strauss 1962b：153—159. *12—13*

列维-斯特劳斯

Magaña 1982a，b；Frickel 1953：271—272 et n. 4，5. *13*

马加尼亚；弗里克尔

Fock 1963：56—71. *13—14*

福克

Tastevin 1926：163. *14*

塔斯特万

Alvarez 1939：156.

阿尔瓦雷斯

Becher 1959：106. *14—15*

贝克尔

Reichel-Dolmatoff 1978：285—286. *15—16*

赖克尔-多尔马托夫

Radcliffe-Brown 1948：271，311—312.

拉德克利夫-布朗

Seeger 1977：358；1981：92—93，119. *16—17*

西格

Ortiz-Gomez 1983：143—144，216. *17*

奥尔蒂斯-戈麦斯

Meggitt 1962：49.

梅吉特

Posener 1959：art. *vases.* *18*

波泽纳：《花瓶》

Héritier-Izard 1958：23. *19*

埃利蒂耶-伊扎德

Maquet 1961：10.

马凯

Sales 1981：53.

萨勒

Léger 1981：259—271. *19—20*

莱热

Aston 1896：I，119—122. *21*

阿斯顿

Lévi-Strauss 1984：109—111. *22*

列维-斯特劳斯

第一章

Karsten 1935：519—520；Farabee 1922：124—125. *23—25*

卡斯滕；法拉比

Karsten 1935：521，522.

卡斯滕

Guallart 1958：92. *25*

瓜拉特

Pellizzaro 1982：53—89.

佩里扎罗

Descola 1984：91—92，272. *26*

德斯克拉

Stirling 1938：123.

斯特林

Guallart 1958. Bibliographie sous Pellizzaro，Rueda. *27*

瓜拉特

Stirling 1938：124—128. *28*

斯特林

Berlin 1977.

贝林

Sauer 1950：VI，505. *28—29*

索尔

Karsten 1935：138，141. *29—30*

卡斯滕

Descola 1984：190. *30*

德斯克拉

Casevitz-Renard 1972：249.

卡塞维茨-勒纳尔

Garcia 1935—1937：vol. 17，223 et 226；vol. 18，170. *31*

加西亚

Guallart 1958：8，33. Descola 1984：165.

瓜拉特，德斯克拉

Descola 1984：166. Pellizzaro s. d. ：117—122. *32*

德斯克拉，佩里扎罗

Stirling 1938：122. *32—33*

斯特林

Stirling 1938：73，95，126，n. 37.

斯特林

Karsten 1923：12；1935：100，492. *33*

卡斯滕

Pellizzaro 1978：86—89. *34*

佩里扎罗

第二章

Lévi-Strauss 1966：31 n. 1 et *passim* 35

列维-斯特劳斯

Karsten 1935：99—100. 36

卡斯滕

Stirling 1938：94.

斯特林

Orbigny 1844：III，94.

奥尔比尼

Duviols 1974—1976：176—177.

迪维奥尔斯

Foster 1965：46. 37

福斯特

Garcia 1935—1937：vol. 17，223.

加西亚

Duviols，*l. c.*

迪维奥尔斯

Nimuendaju 1946a：III，723—724.

尼明达朱

Chaumeil 1983：188 n. 34. 37—38

肖梅尔

Tastevin 1925：172—206. 38

塔斯特万

Harner 1977：69；Rueda 1983：89—91. 38—39

哈纳；鲁埃达

Schomburgk 1922：I，203. Cf. Lévi-Strauss 1964：253—254. 39

尚伯克；列维-斯特劳斯

Penteado Coelho 1984：12—13.

彭蒂多 科埃略

Huxley 1956：247. *39—40*

赫科斯利

Briflault 1927：I，466—467. *40*

布里福

Nicklin 1979：436—458.

尼克林

Hissink-Hahn 1961：227—228. *40—41*

希辛克-哈恩

Pellizzaro 1978：121. *41*

佩里扎罗

E. von Hildebrand 1976：181—187. *41—42*

E·冯·希尔德布兰德

Walker 1917：141 n. 1. *43*

沃克

Speck 1935：83.

斯佩克

J. O. Dorsey 1888：77；1890：217.

J. O. 多尔西

Bowers 1965：165—166，373—374，375，389—392. *44—47*

鲍尔斯

Cushing 1887：510 sq. *47*

库欣

Stevenson 1905：373—377；Parsons 1916：523—524.

史蒂文森；帕森斯

Chapman 1967：209—211.

查普曼
Skinner 1921：285—286. *48*
斯金纳
Neill 1884：251.
尼尔

第三章

Lehmann-Nitsche 1927，1928，1930. *51*
莱曼-尼切
Léry 1975：156—157. *52*
莱里
Nimuendaju 1952：116—118.
尼明达朱
Goeje 1943：11，21，54，124.
胡耶
Reichel-Dolmatoff 1968：166.
赖克尔-多尔马托夫
Musters 1872：203.
马斯特斯
Humboldt，in Brehm s. d.：II，571；Brehm 1891：
233—239；Roth 1915：161—162. *52—53*
洪堡；布雷姆；罗特
Descola 1984：100.
德斯克拉
Azara 1803：II，527—529. *53*
阿萨拉
Rodrigues 1890：151—152.
罗德里格斯

Verissimo 1886：62.
维里西莫
Orico 1929：67—70.
奥里科
Schultz-Chiara：128—130. 53 54
舒尔茨-基亚拉
Lehmann-Nitsche 1927；Roth 1915：371.
莱曼-尼切；罗特
Ahlbrinck 1956：art. *woku*.
阿尔布林克
Banner 1957：59.
班纳
Recinos 1950：147 et n. 17；Edmonson 1971：119—120. 54
雷西诺斯；埃德蒙森
Couto de Magalhaes 1940：170.
科托·德·麦哲伦
Civrieux 1980：52—54.
西夫里厄
Rivet-Rochereau 1929：82，89.
里韦-罗什鲁
Weiss 1975：260；Vega 1737：ch. XXVIII，332—333. 55
韦斯；维加
Ahlbrinck 1956：art. *woka*.
阿尔布林克
Amorim 1928：319—339. 56
阿莫林
Teschauer 1925：69—78.
特斯舒尔

Lehmann-Nitsche 1930：268—272. 57

莱曼-尼切

Stirling 1938：124.

斯特林

Nordenskiöld 1924：291—292. 58

努登舍尔德

Wavrin 1937：635. Cf. Lévi-Strauss 1968：238.

韦弗林，参见列维-斯特劳斯

Goeje 1943：54.

胡耶

Murphy 1958：121；Kruse 1946—1949：655.

墨菲；克鲁泽

Lévi-Strauss 1968：M402—404；Wagley-Galvão 1949：140—142. 59

列维-斯特劳斯；瓦格雷-加尔旺

Batchelor 1901：185—187 60

巴彻勒

Lehmann-Nitsche 1928，1930. 61

莱曼-尼切

Banner 1957：59—60.

班纳

Nimuendaju 1946b：179—181. 62

尼明达朱

Roth 1915：161—162，175—176，274，371. 63

罗特

Nimuendaju 1952：131.

尼明达朱

Lévi-Strauss 1964：134.

列维-斯特劳斯

Bernand-Muñoz 1977：70—82；Wagner 1967：17，101—103.
贝尔南德-穆尼奥斯；瓦格纳
Lehmann-Nitsche 1930：253. *64*
莱曼-尼切
Wagner 1967：17—19 ，117. *64—66*
瓦格纳
Bernand-Muñoz 1977：230—232.
贝尔南德-穆尼奥斯
Wagner 1967：19—20.
瓦格纳

第四章

Métraux 1946b：213—214，367—368. *69*
梅特罗
Métraux 1944.
梅特罗
Brehm 1891：541. *71*
布雷姆
Banner 1957：59；Ahlbrinck 1956：art. *woka*. *72*
班纳；阿尔布林克
Ihering 1940：art. *João de Barro*. *73*
伊尔林
Métraux 1946a：33—36. *73*
梅特罗
Métraux 1939：10—11. *74*
梅特罗
Barabas-Bartolomé 1979：126—128.
巴拉巴斯-巴尔托洛美

Karsten 1967：107. 75
卡斯滕

Ewers 1945：289—299.
尤尔斯

Métraux 1943：19. 76
梅特罗

Greenberg 1956；Suárez 1973.
格林伯格；苏亚雷斯

Abreu 1914：275—276，489，494.
阿布雷乌

Brehm 1891：540. 78
布雷姆

第五章

Bent 1964；Brasher 1962：II，393—400. 81
本特；布拉舍

Robbins *and al*. 1966.
罗宾斯

Schaeffer 1950：42；Teale 1965. 82
谢弗；蒂尔

Beckwith 1938：14，293.
贝克威思

Speck 1921：362—363；1935：24—25. 83
斯佩克

Skinner-Satterlee 1915：442.
斯金纳-萨特利

J. O. Dorsey 1895：500.
J. O. 多尔西

Witthoft 1946：379.

维特赫夫特

Converse 1908：174，181，183. *84*

康弗斯

Michelson 1927：107，111，115.

米歇尔松

Stephen 1936：307 n. I，470；Cushing 1920：161.

斯蒂芬；库欣

Powell 1881：25.

鲍威尔

Dixon 1912：192—197；1908：163—165. *84—85*

狄克逊

Gatschet 1890：I，502，Ⅱ，234；Barker 1963a，b. *85*

加切特；巴克

Ray 1963：46—47.

雷伊

Curtin 1912：186—190. *85—86*

柯廷

Ahenakew 1929：335—337；Beckwith 1930：387—389；1938：292—293；G. A . Dorsey 1906：446—447；1904：146—147；Dorsey-Kroeber 1903：69—70；Grinnell 1892：165；Jones 1915：13，130；Josselin de Jong 1914：15—18；Kroeber 1901：260—264；1907：69—70；Rand 1894：316—317；Reichard 1947：143—144；Wissler-Duvall 1908：24—25；etc. Inventaire plus ouvert in S. Thompson 1929：300. *88—89*

阿赫纳科夫；贝克威思；G. A. 多尔西；多尔西-克罗伯；格林内尔；琼斯；若斯兰德容；克罗伯；兰德；赖卡德；

威斯勒-杜瓦尔 等

Schaeffer 1950：42. *90*

谢弗

Kroeber 1901：260—264.

克罗伯

Audubon 1868：I 121. *91*

奥杜邦

Speck 1946：256；Fenton 1953：202.

斯佩克；芬顿

Lowie 1909：108—109，120 .

洛伊

Wissler-Duvall 1908：24—25，37.

威斯勒-杜瓦尔

Nunes Pereira 1945：117. *92*

努内斯 佩雷拉

Riggs 1890：422；Wallis 1923：57，66. *92—93*

里格斯；沃利斯

Opler 1941：195，300—301；1946：125—131. *93*

奥普勒

McDermott 1901：245.

麦克德莫特

Goeje 1943：54. *93—94*

胡耶

Bryce Boyer 1979：226. *94*

布赖斯·博耶

第六章

Buffon 1763：XIII，38—48；Brehm 1890：644—657；

Grassé 1955：XVII，II：1182—1266 . 97
比丰；布雷姆；格拉塞
Stirling 1938：124—129. 98
斯特林
Karsten 1935：519—520；Pellizzaro 1982：53—89；
Rueda 1983：59—60. 100
卡斯滕；佩里扎罗；鲁埃达
Stirling 1938：72—73；Karsten 1935：98；Harner 1962：266.
斯特林；卡斯滕；哈纳
Pellizzaro 1980a：195.
佩里扎罗
Goeje 1943：47. 102
胡耶
J. E. Thompson s. d. ；Métraux 1931：151；1946b：367.
J. E. 汤普森；梅特罗
Pellizzaro s. d. ：16；Guallart 1958：61.
佩里扎罗；瓜拉特
Pellizzaro 1982：70—71；Karsten 1935：526. 103
佩里扎罗；卡斯滕
Stirling 1938：129.
斯特林
Karsten 1935：222；Guallart 1958：92. 105
卡斯滕；瓜拉特
Pellizzaro 1982：59.
佩里扎罗
Wavrin 1937：601. 105—106
韦弗林
Ehrenreich 1948：129. 106

埃伦赖歇

M. von Hildebrand 1975：356—357；1979：269—277. *108*

M·冯·希尔德布兰德

Schultz 1964：230—232. *108—109*

舒尔茨

Albisetti-Venturelli 1962—1976：II 1139—1167. *110*

阿尔比塞蒂-旺图莱里

Nimuendaju 1952：123—124. *112*

尼明达朱

第七章

Hissink-Hahn 1961：39—40. *115—117*

希辛克-哈恩

Descola 1984：165，269—270. *117*

德斯克拉

Guallart 1958：33.

瓜拉特

Ihering 1940：art. *Preguiça*. *118*

伊尔林

Ahlbrinck 1956：art. *Kupírisi*；Hugh-Jones 1979：196.

阿勒布林克；休-琼斯

Chaumeil 1982：53 n. 16；1983：150.

肖梅尔

Weiss 1975：270，570.

韦斯

Amorim 1928：138—145. *118—120*

阿莫林

Oviedo y Valdes，in Britton 1941：14. *120—121*

奥维多 瓦尔德斯

Beebe 1926：35—37. *121*

毕比

Ulloa，in Britton 1941：15.

乌洛亚

Schomburgk 1922：I 110—111.

尚伯克

Wagley-Galvão 1949：159.

瓦格雷-加尔旺

Enders 1940：7.

恩德斯

Britton 1941：32，195—196. *121* *122*

布里顿

Krieg 1939：291；1961：20—23. *122*

克里格

Pellizzaro 1980b：32.

佩里扎罗

Roth 1915：369. *123*

罗特

Monod-Becquelin 1975：168 n. 141.

莫诺-贝克兰

Craydall 1964：188.

克雷达尔

Beebe 1926：37—39；Goffart 1971：111—126.

毕比；戈法尔

Thevet 1878：ch. LII.

特维

Oviedo y Valdes，in Britton 1941：14.

奥维多 瓦尔德斯

Léry 1975：ch. x.

莱里

Gillin 1936：203—204. *124*

吉林

Murphy 1958：121；Wagley-Galvão 1949：155. *125*

墨菲；瓦格雷-加尔旺

Hartt 1952.

哈特

Goeje 1943：72.

胡耶

Roth 1915：204.

罗特

Murphy 1958：124—125；Kruse 1946—1949：631. *125—126*

墨菲；克鲁泽

Fock 1963：65—67；Derbyshire 1965：28—43. *126*

福克；德比希尔

Hissink-Hahn 1961：287.

希辛克-哈恩

Fock 1963：57，70 n. 39.

福克

Murphy 1958：121；Amorim 1928：145. *127*

墨菲；阿莫林

Spruce 1908：II 454 . Cf. Lévi-Strauss 1966：367—368.

斯普鲁斯，参见列维-斯特劳斯

第八章

Goffart 1971：1—20. *129*

戈法尔

Lévi-Strauss 1971：500—501.

列维-斯特劳斯

Enders 1935：490. *130*

恩德斯

Ihering 1940：art. *Tamanduá*. *130—131*

伊尔林

Goeje 1946：47. *131*

古埃吉耶

Seeger 1981：96—98；Roth 1915：274.

西格；罗特

Hugh-Jones 1979：268；Pellizzaro 1980a：192—194；Goeje 1943：23.

休-琼斯；佩里扎罗；胡耶

Rodrigues 1899：54；Stradelli 1890：669 sq.

罗德里格斯；斯特拉代里

Goffart 1971：2，90；Van Tyne 1929. *131—132*

戈法尔；范泰纳

Lévi-Strauss 1964：97. *132*

列维-斯特劳斯

Enders 1935：494.

恩德斯

Hissink-Hahn 1961：165—176，406—415；Amorim 1928：145；Borba 1908：22. *132—133*

希辛克-哈恩；阿莫林；博尔瓦

Enders 1935：494；Civrieux 1980：104—105.

恩德斯；西夫里厄

Hissink-Hahn 1961：286，295；Amorim 1928：235 n. 8.

希辛克-哈恩；阿莫林

Borba 1908：25. 133

博尔瓦

Cadogan 1959：84；Schaden 1963.

卡多根；沙登

Cardus 1886：369；Nino 1912：37；Wallace 1889：314.

卡达斯；尼诺；沃拉斯

Hissink-Hahn 1961：167. 134

希辛克-哈恩

Hissink-Hahn 1961：124—125 ，351—355.

希辛克-哈恩

Hissink-Hahn 1961：39.

希辛克-哈恩

Bórmida-Siffredi 1969—1970：225，236；Suarez 1973；Ritchie Key 1978a，b，c. 135

博尔米达-西弗勒迪；苏亚雷；里奇·凯

Karsten 1935：125—126，513—516；Guallart 1958：88；Harner 1962：269；Berlin 1977；Garcia Rendueles 1978；Pellizzaro 1978；Descola 1984：267 sq.

卡斯滕；瓜拉特；哈纳；贝林；加西亚·朗杜埃尔斯；佩里扎罗；德斯克拉

Chaumeil 1983：163，172—174；Rivet-Rochereau 1929：82；Barrett 1925：II 360—381. 136

肖梅尔；里韦-罗什罗；巴雷特

Nimuendaju 1952：119.

尼明达朱

Wilbert 1962：864—866；1974：86—90.

威尔伯

Wilbert 1963：234. Cf. Goeje 1943：129. *137*

威尔伯，参见胡耶

Harner 1962：266.

哈纳

Opler 1940：45—46.

奥普勒

Spier-Sapir 1930：279；E. D. Jacobs 1959：7，9；
M. Jacobs 1959：I，101；Haeberlin 1924：429；
Adamson 1934：81—83. *138*

斯皮尔-萨皮尔；E. D. 雅各布斯；M．雅各布斯；黑贝林；
亚当森

J. O. Dorsey 1888：237；1895：421.

J. O．多尔西

Dorsey-Kroeber：122—123.

多尔西-克罗伯

Barbeau 1915：112.

巴尔伯

Speck 1928：261—262. *139*

斯佩克

Witthoft-Hadlock 1946；Gatschet 1888：237.

维特赫夫特-哈德洛克；加切特

Teit 1930：180. *139—140*

泰特

Hissink-Hahn 1961：88—89；Chaumeil 1982：53 n. 16. *140*

希辛克-哈恩；肖梅尔

Wagley 1940：257—258.

瓦格雷

Roth 1915：127；Wilbert 1970：424—431；Goeje 1943：128.

罗特；威尔伯；胡耶

Opler 1940：46. 141

奥普勒

Andrade 1931：61.

安德雷德

Barbeau 1915：111.

巴尔博

Cornplanter 1938：46—57.

科尔诺普朗泰

Lévi-Strauss 1971：497.

列维-斯特劳斯

Hewitt 1928：801，808—809；Curtin-Hewitt 1911：616，622. 142

休伊特；柯廷-休伊特

Stradelli 1929：362；Orico 1937：21；Camara Cascudo 1962：I，11.

斯特拉代里；卡马拉·卡斯库多

La Barre 1980：78. 143

拉巴尔

Beebe 1926：66.

毕比

Enders 1935：423.

恩德斯

Huxley 1956：227.

赫克斯利

Derbyshire 1965：105.

德比希尔

Weiss 1975：265.

韦斯

Civrieux 1980：127—131，184.

西夫里厄

Weiss 1975：389—390，397. *144*

韦斯

Petrullo 1939：237.

佩特鲁罗

Nimuendaju 1952：123—124；Ortiz-Gomes 1983：202—205. *145*

尼明达朱；奥尔蒂斯-戈麦斯

Murphy 1958：118；Kruse 1946—1949：628—630.

墨菲；克鲁泽

Swanton 1929：200 n . 3. *145—146*

斯旺顿

Mooney 1900：265，449.

穆尼

Sahagun 1950—1953：Book VI，part VII，ch. 28；
Book XI，ch. 1；cf. Seler 1961：vol. IV，506—513. *146—147*

萨哈根

Caso-Bernal 1952：ch. x. *147*

卡索-伯尔纳

Goeje 1943：72.

胡耶

Lévi-Strauss 1964：188—191.

列维-斯特劳斯

Amorim 1928：134. *148*

阿莫林

Colbacchini 1919：114—115；1925：179—180.

科尔巴奇尼

Laughlin 1977：76—77 ，259. *149*
劳克林
Barrett 1925：360—381.
巴雷特
Laughlin 1977：2.
劳克林
Whiffen 1915：225—226. *150*
惠芬
Wavrin 1937：515—516，620.
韦弗林
Grenand 1980：39—40，42，322—324. *151*
格勒南
Descola 1984：267 sq. *151—152*
德斯克拉
Laughlin 1977：76.
劳克林
Hocart 1929：47；Boas 1894：153—182.
霍卡特；博斯
Grain 1957：91—92；Curtin-Hewitt 1911：616；
Hewitt 1928：801. *153*
格兰；柯廷-休伊特；休伊特
Hissink-Hahn 1961：88—89.
希辛克-哈恩

第九章

Weiss 1972：170 ；1975：256. *155*
韦斯
Murphy 1958：21. *156*

墨菲

Phinney 1934：88—112；Jacobs 1945：173—178.

菲尼；雅各布斯

Jacobs 1945：174.

雅各布斯

Bormida 1918：3—4. *157*

博尔米达

Métraux 1939：9；1946a：24—25.

梅特罗

Powell 1881：27.

鲍威尔

Hissink-Hahn 1961：162—163.

希辛克-哈恩

Converse 1908：105 n. 1；Parker 1912a：119；
Cornplanter 1938：54.

康弗斯；帕克；科尔诺普朗泰

Hissink-Hahn 1961：406—407.

希辛克-哈恩

Hugh-Jones 1979：274. *159—160*

休-琼斯

Ratcliffe 1963：28. *160*

拉特克利夫

Hissink-Hahn 1961：39—40.

希辛克-哈恩

Ihering 1940：art. *Bugio*；Ahlbrinck 1956：art.
api，*arawata*.

伊尔林；阿尔布林克

Hissink-Hahn 1961：440—442.

布辛克-哈恩

Brett 1880：130—132.

布雷特

Petrullo 1939：235.

佩特鲁罗

Brett 1880：131. *160—161*

布雷特

Stradelli 1929：758；Amorim 1928：142—144. *161*

斯特拉代里；阿莫林

Wilbert 1970：466—468；Roth 1915：231；292—293；
Lévi-Strauss 1964：316；1966：342.

威尔伯；罗特；列维-斯特劳斯

Murphy 1958：118；Frikel 1953：267—269；
Roth 1915：150—151；Wilbert 1970：364—376. *162—163*

墨菲；弗雷凯尔；罗特；威尔伯

Albisetti-Venturelli 1962—1976：I 371. *163*

阿尔比塞蒂-旺图莱里

Goeje 1943：47.

胡耶

Carpenter 1934：27. *164*

卡彭特

Hugh-Jones 1979：123，175.

休-琼斯

Wallace 1889：154；Enders 1935：484 sq.

沃拉斯；恩德斯

Roth 1915：211. *165*

罗特

Fock 1963：181.

福克

Carpenter 1934：37.

卡彭特

第十章

Nordenskiöld 1924：294—295. *169—170*

努登舍尔德

Garcia 1935—1937：vol. 18，8，9；1942：233—234. *170*

加西亚

G. A . Dorsey 1906：61—62；Mallery 1887：136—139；
1894：722 sq.；Russell 1908：38，47. *171*

G. A . 多尔西；马勒里；拉塞尔

Swanton 1938.

斯旺顿

Hewitt 1928：453—611；cf . Smith 1884；Hewitt 1903；
Curtin-Hewitt 1911；Cornplanter 1938. *172—174*

休伊特；参见史密斯；休伊特；柯廷-休伊特；科尔诺普朗泰

Ragueneau，de Quen，in Jésuites 1972：t. 4，p. 70 ，73；
t. 5，p. 26（années 1648，1656）. *174—176*

拉格诺，德奎因

Curtin-Hewitt 1911：460. *176—177*

柯廷-休伊特

Parker 1912b；Hewitt 1903：282.

帕克；休伊特

Cornplanter 1938：19.

科尔诺普朗泰

Converse 1908：33.

康弗斯

Hewitt 1928：481.

休伊特

Curtin-Hewitt 1911：336—337 ，341，798，804，806.

柯廷-休伊特

Hewitt 1903：172，222；1928：629.

休伊特

Fenton 1962：292. *178*

芬顿

Sagard 1636：t. II，p. 452；Brébeuf，in Jésuites 1972：
t，1，p. 34（année 1635）.

萨加尔；布雷伯夫

Boas 1940：334，cf. Lévi-Strauss 1968：121—123. *179*

博斯，参见列维-斯特拉斯

Jakobson-Waugh 1979：127.

雅各布森-沃

Lounsbury 1978：336.

劳恩斯伯里

Baer 1978；1979：128—129. *180*

贝尔

Lockwood 1979；Naranjo 1979. *181*

洛克伍德；纳兰霍

Kroeber 1906：319；Boscana 1978：180—185；
Curtis 1907—1930：XV，101. *181—183*

克罗伯；博斯卡纳；柯蒂斯

DuBois 1908b：76 n. 6.

迪布瓦

DuBois 1904b；Kroeber 1948a：4—23；DuBois 1906：145—164.

迪布瓦；克罗伯；迪布瓦

DuBois 1908b：125—126；1904b：236—237；1906：155.

迪布瓦

Kroeber 1948：13 n. 62. *184*

克罗伯

DuBois 1906：158；1908a：230.

迪布瓦

Curtis 1907—1930：XV，122—123；DuBois 1901.

柯蒂斯；迪布瓦

Strong 1929：130—131，268—270. *185*

斯特朗

Strong 1929：135.

斯特朗

Bourke 1889；Curtis 1907—1930：II，56；Kroeber 1925：770；Devereux 1961：286—287 et *passim*；DuBois 1904a，1906，1908b. *186—187*

伯克；柯蒂斯；克罗伯；德弗罗；迪布瓦

Kroeber 1906：314—316；Curtis 1907—1930：XV，109—121；Strong 1929：130—143，268—270；DuBois 1904a；Kroeber 1925：637，678，692，714，770—771，788—792；Bean 1972：*passim*.

克罗伯；柯蒂斯；斯特朗；迪布瓦；克罗伯；比恩

第十一章

Strong 1929：134，135. *189*

斯特朗

DuBois 1908b；White 1957. *190*

迪布瓦；怀特

DuBois 1908b：136—137.

迪布瓦

Kroeber 1925：642—644；Strong 1929：300—301. 191

克罗伯；斯特朗

Harrington，in Boscana 1978：185.

哈林顿

Strong 1929：136，137，142. 191—192

斯特朗

Garcia 1935—1937：vol.17，p.223—224；vol.18，p.135. 192—193

加西亚

Harrington，in Boscana 1978：125. 193

哈林顿

Garcia 1935—1937：vol.18，p.3；1942：230；
Pereira 1942：240—241；Cenitagoya 1943：192.

加西亚；佩雷拉；塞尼达哥亚

Weiss 1975：369. 194

韦斯

Curtis 1907—1930：XV，122—123.

柯蒂斯

Naranjo 1979：127.

纳兰霍

Stirling 1938：128.

斯特林

Cenitagoya 1943：196.

塞尼达哥亚

Nimuendaju 1919—1920：1010—1011. 194—195

尼明达朱

Garcia 1935—1937，vol.18：230—233.
Cf. Lévi-Strauss 1966：274.

加西亚；参见列维-斯特劳斯

Oosten 1983：144. *196—197*

奥斯坦

Casevitz 1977：131. *199*

凯斯维茨

Couto de Magalhães 1944：171.

科托德麦哲伦

Latcham 1924：384—385，567—568.

拉查姆

Pereira 1942：240—243.

佩雷拉

Strong 1929：134，136；DuBois 1904a：185. *200*

斯特朗；迪布瓦

Strong 1929：138，269.

斯特朗

DuBois 1904a：55.

迪布瓦

Boscana 1978：32. *200—201*

博斯卡纳

Waterman 1909：48.

沃特曼

Kroeber 1925：619；Curtis 1907—1930：II，86. *201—202*

克罗伯；柯蒂斯

Curtis 1907—1930：XV，119—120；Strong 1929：139.

柯蒂斯；斯特朗

Devereux 1961：203，206，210；Bean 1972：81. *202*

德弗罗；比恩

Goffart 1971.

戈法尔

Strong 1929：288. *203*

斯特朗

Moratto 1984；Chartkoff 1984；MacNeish 1978，1982. *203—204*

莫拉托；沙特科夫；麦克尼什

Boas 1916：141. *205*

博斯

第十二章

Stirling 1938：80—85；Nimuendaju 1952：27—30；
Bianchi 1976. *211*

斯特林；尼明达朱；比安基

Speck 1938；Riley 1952. *212*

斯佩克；赖利

Pellizzaro s. d.：36—37. *212—213*

佩里扎罗

Kroeber 1948a：8—10.

克罗伯

Curtis 1907—1930：vol. XV，p. 124—125；DuBois 1904b：237；
1906：155. *213*

柯蒂斯；迪布瓦

Kroeber 1948a：12—13. *214*

克罗伯

Strong 1929：131—132；139 n. 317. *214—215*

斯特朗

Erikson 1943；Posinsky 1957；Kroeber 1948b：617—618. *215*

埃里克松；波辛斯基；克罗伯

Erikson 1943：297.

埃里克松

Preuss 1919—1926：194—199. *217*

普罗伊斯

Hugh-Jones 1979：121—124，141，197，285.

休-琼斯

Murphy 1958：95—102；Huxley 1956：80. *218*

墨菲；赫克利斯

Barnouw 1955：344；Lévi-Strauss 1964：149—152.

巴尔诺；列维-斯特劳斯

Hugh-Jones 1979：280—281；Lévi-Strauss 1966：235 sq.；
Goodwin 1939：38.

休-琼斯；列维-斯特劳斯；古德温

Bloomfield 1928：268—269.

布鲁姆菲尔德

Boas 1890：815.

博斯

Albisetti-Venturelli 1962—1976：t.I，p.717；Viertler 1979：26. *218—219*

阿尔比塞蒂-旺图莱里；维耶特雷

Basso 1970：213—230. *219*

巴索

L. C. and M. T. Thompson 1972：448.

L. C. 以及 M. T. 汤普森

Ortiz-Gomes 1983：227.

奥尔蒂斯-戈麦斯

Hugh-Jones 1979：305—306；cf. Biocca 1966：I，230；
Saake 1958：273.

休-琼斯；参见比奥卡；萨克

Seeger 1981：210.

西格

Biocca 1966：II，218.

比奥卡

Sapir 1910：471；1968：186—187. *219—220*

萨皮尔

Boas 1940：479.

博斯

Boas-Hunt 1902：III，88；Swanton 1905—1909：95.

博斯-亨特；斯旺顿

Skinner 1916：343.

斯金纳

Hearn 1901：I，331

赫恩

Goeje 1943：51，103；Enders：484 sq.；Wallace 1889：154. *220—221*

胡耶；恩德斯；沃拉斯

Ahlbrinck 1956：art. *kupirisi.* *221*

阿尔布林克

Lehmann-Nitsche 1922. *222*

莱曼-尼切

Hissink-Hahn 1961：157，163. *223*

希辛克-哈恩

Bórmida 1978：5—6；Wagner 1967：56，126. *223—224*

博尔米达；瓦格纳

Garcia 1935—1937：vol. 18，p. 6，10；1942：232；
Cenitagoya 1943：186. *224*

加西亚；塞尼达哥亚

Nimuendaju 1919—1920：1010—1011. *224—225*

尼明达朱

第十三章

Kroeber 1908a：240. *230*

克罗伯

Frate 1984. *232*

弗拉特

Foster 1955：28.

福斯特

Kroeber 1925：736. *233—234*

克罗伯

Foster 1965：49—50. *236*

福斯特

Howry 1978：247. *237*

豪雷

Kensinger *and al*. 1975：55.

肯辛格

Nordenskiöld 1920：148.

努登舍尔德

Bunzel 1929；Fewkes 1919：218. Linné 1945：33. *237—238*

邦泽尔；富克斯，林耐

Gimbutas 1981：26—31. *238*

金布达斯

Reichel-Dolmatoff 1978：281—282. *238—239*

赖克尔-多尔马托夫

Gifford 1928.

吉福德

Nimuendaju 1952：46，77—78，122—123，132—133，134. *240—241*

尼明达朱

第十四章

Freud 1912. *243*

弗洛伊德

Stirling 1938：124—129. *244*

斯特林

Freud 1945：166，186. *246—247*

弗洛伊德

Freud 1984a：21. *247*

弗洛伊德

Benveniste 1966：I，ch. VII. *248*

本维尼斯特

Freud-Jung 1975：II，235.

弗洛伊德—荣格

Nunberg-Federn 1976—1983：III，324.

农伯格-费德恩

Freud-Jung 1975：II，233—234. *249*

弗洛伊德—荣格

Nunberg-Federn 1976—1983：III，324.

农伯格-费德恩

Freud 1976：614 et *passim.* *249—250*

弗洛伊德

Freud-Jung 1975：II，234. *250*

弗洛伊德—荣格

Freud 1984a：38.

弗洛伊德

Freud 1945：175. *251*

弗洛伊德

Freud 1984a：30.

弗洛伊德

Freud 1984a：20.

弗洛伊德

Freud 1945：175—176. *251—252*

弗洛伊德

Freud 1945：184，185，186. *252*

弗洛伊德

Freud 1984a：36，37. *253*

弗洛伊德

Freud 1984a：35. *254*

弗洛伊德

Voltaire 1764：294—295. *255*

伏尔泰

Freud 1984a：15，33，37. *256*

弗洛伊德

Freud 1966：103.

弗洛伊德

Freud 1984a：42，43.

弗洛伊德

Freud 1985：73.

弗洛伊德

Freud 1984a：26. *257*

弗洛伊德

Freud 1984a：33.

弗洛伊德

Freud 1984b：89.

弗洛伊德

Labiche 1892—1894：I，1--132. *259—263*

拉比什

Sophocle 1958：I，246—335.

索福克莱斯

Vernant-Vidal-Naquet 1972：93，130. *263*

韦尔南-维达尔-纳凯

Sarcey，in Bonniot 1985：332.

萨尔塞

Lacarrière 1960：103，108.

拉卡里埃

Lévi-Strauss 1971：343—344. *266*

列维-斯特劳斯

美洲部落族群译名对照表

阿楚阿尔　Achuar
阿耳冈昆　Algonkin
阿瓜鲁那　Aguaruna
阿拉巴霍　Arapaho
阿拉瓦克　Arawak
阿莱纳心　Coeur d'Alêne
阿劳干　Araucan
阿莫林　Amorin
阿帕珀库瓦　Apapocuva
阿帕什　Apache
阿萨巴斯卡　Athapaskan
阿什鲁斯莱　Ashluslay
阿希尼布瓦讷　Assiniboine
阿肖马维　Achomawi

阿尤雷　Ayoré
阿兹特克　Aztèque
奥吉布瓦　Ojibwa
奥加拉拉　Oglala
奥马哈　Omaha
奥内达　Oneida
奥农达加　Onondaga
奥杨皮　Oyampi
巴拉萨那　Barasana
巴雷　Baré
贝尔 克拉　Bella Coola
鼻穿孔　Nez-percé
扁头印第安人　Flathead
波罗罗　Bororo

波尼 Pawnee
波尼 Pawnée
查科 Chaco
彻罗基 Cherokée
彻莫惠维 Chemehuevi
筹恩 Chon
楚齐 Tzotzil
达科他 Dakota
大肚 Les Gros Ventre
丹比拉 Timbira
德拉瓦尔 Delaware
德萨纳 Desana
德卫尔彻 Tehuelch
第耶盖诺 Dieguenno
厄里克勒 Arikara
福克斯 Fox
盖丘亚 Quechua
格里 Gree
古博诺 Cupeño
瓜拉尼 Guarani
瓜拉伊奥 Guarayo
海达 Haida
黑脚族 Blackfoot
胡安诺 Juaneño
胡隆 Huron
胡马楚克 Huamachuco
怀恩多特 Wyandot
霍皮 Hopi
基克普 Kickapoo
加布里迪诺 Gabridiño
加惠亚 Gahuilla
加勒比 Carib
杰 Gé
吉卡克 Jicaque
金丝桃 Klamath
卡嘎巴 Kagaba
卡惠亚 Cahuilla
卡拉加 Karaja
卡拉普亚 Kalapuya
卡利那 Kalina
卡讷洛 Canelo
卡维那 Cavina
卡西纳瓦 Cashinawa
卡希欧 Catio
卡尤加 Cayuga
凯亚帕 Cayapa
凯亚珀 Kayapo
坎冈-克罗阿多 Caingang Coroado
坎帕 Campa
科罗拉多 Colorado
科萨蒂 Koasati
科瓦基乌尔 Kwakiul
克拉霍 Kraho
克里克 Creek
库特耐 Kutenai
库伊瓦 Cuiva

朗瓜 Lengua
勒拉诺斯 Llanos
里潘 Lipan
陆地瓦尔比里 Lander Walbiri
路易斯诺 Luisoño
马基里塔雷 Makiritaré
马劳浩 Marauhño
马里科帕 Maricopa
马齐关嘎 Machiguenga
马塔科 Mataco
迈都 Maidu
曼丹 Mandan
曼丹 Mondan
曼都鲁库 Mundurucu
美特洛 Métraux
密克马克 Micmac
莫蒂隆 Motilon
莫多克 Modoc
莫哈维 Mohave
莫霍克 Mohawk
莫科维 Mocovi
莫诺 Mono
莫若 Mojo
莫希干-佩科特 Mohegan-Pequot
默默尼 Menomini
姆拜亚 Mbaya
诺特卡 Nootka
欧阿克萨卡 Oaxaca
欧费纳 Ofaina
帕林丹丹 Parintintin
帕诺 Pano
佩讷布斯科特 Penobscot
佩讷罗特 Penorot
蓬卡 Ponca
皮拉-塔普亚 Pira-Tapuya
皮马 Pima
皮品图 Pipintu
普埃克劳斯 Pueklos
奇姆希安 Tsimshian
奇努克 Chinook
奇佩维安 Chipewa
萨利什 Salishe
萨利瓦 Saliva
萨利希 Salish
萨讷马 Sanema
塞拉诺 Serrano
塞讷卡 Seneca
沙姆拉 Chamula
沙内 Chané
舒阿尔 Shuar
苏邦蒂那 Subandine
苏拉拉 Surará
苏亚 Suya
苏语语族 Siouan
塔卡纳 Tacana
塔尼姆 Tanimu

塔尼木卡　Tanimuka
塔皮拉佩　Tapirapé
塔斯卡罗拉　Tuscarora
唐贝　Tembé
陶利邦　Taulipang
特鲁迈　Trumai
特马伊约伊特　Temaïyauit
特讷特哈拉　Tenetehara
特斯楚埃尔　Teschauer
图卡诺　Tukano
图库那　Tukuna
图莫勒哈　Tumerehā
图尼帕萨　Tunupasa
图皮　Tupi
托巴　Toba
瓦劳　Warrau
瓦那巴基　Wanabaki
瓦亚皮　Wayāpi
维什拉姆　Wishram
维维　Waiwai
沃拉　Waura
沃佩斯　Uaupés
乌鲁布　Urubu
乌罗阿　Ulloa
乌木蒂那　Umutina
希多特萨　Hidatsa
希瓜尼　Sikuani
希库阿里　Sikuari
希派亚　Shipaia
希瓦罗 阿瓜纳　Jivaro Aguarna
希瓦罗　Jivaro
肖洛蒂　Choroti
肖肖尼　Shoshoneau
亚瓜　Yagua
亚鲁罗　Yaruro
亚诺马尼　Yanomami
伊普尼那　Ipunina
易洛魁　Iroquois
印加（印卡）　Inca
尤鲁卡特　Yurucarté
犹费那　Ufaina
犹曼　Yuman
犹帕　Yupa
犹他　Ute
约洛克　Yorok
祖尼　Zuni

参考文献

Abréviations

AA	American Anthropologist.
APAMNH	Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, New York.
ARBAE	Annual Reports of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Instritution, Washington D. C.
BBAE	Bulletins of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, Washington D. C.
CNAE	Contributions to North American Ethnology, Washington D. C.
CUCA	Columbia University Contributions to Anthropology, New York.
INM	Indian Notes and Monographs. Museum of the American Indian, Heye Foundation, New York.
JAFL	Journal of American Folklore.
JSA	Journal de la Société des Américanistes, Paris.

MAFLS Memoirs of the American Folk-Lore Society.

MAMNH Memoirs of the American Museum of Natural History, New York.

PAES Publications of the American Ethnological Society.

RDMLP Revista del Museo de La Plata, Buenos Aires.

RMP Revista do Museu Paulista, São Paulo.

SWJA Southwestern Journal of Anthropology.

UCPAAE University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.

VKAWA Verhandelingen der Koninklijke Akademie von Wetenschappen te Amsterdam.

VKNAW Verhandelingen der Konlinklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen.

ABREU, J. Capistrano de:

1914 *Rã-txa bu-ni-ku-ĩ. A lingua dos Caxinauás*, Rio de Janeiro.

ADAMSON, Th.:

1934 *Folk-Tales of the Coast Salisb* (MAFLS, 17), New York.

AHENAKEW, E.:

1929《Cree Trickster Tales》, *JAFL*, 42.

AHLBRINCK, W.:

1956 *Encyclopaedie der Karaiben* (VKAWA, N.R. Deel 21, 1, 1931). Trad. française par D. van Herwijnen, miméogr., Paris.

ALBISETTI, C. e VENTURELLI, A. J.:

1962—1976 *Enciclopédia Boróro*, 3 vol., Campo Grande.

ALVAREZ, J.:

1939《Mitologia, tradiciones y creencias religiosas de los salvages Huarayos》, *Actes du 27° Congrès Intern. des Américanistes*, vol. 2, Lima.

AMORIM, A. B. de:

1928 《Lendas em Nheêngatu e em Portuguez》, *Revista do Instituto historico e geographico brasileiro*, t. Ioo, vol. I54 (2°de 1926).

ANDRADE, M. J. :

1931 *Quileute Texts* (CUCA, 12), New York.

ASTON, W. G. , ed. :

1896 *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D.* 697 (Transactions and Proceedings of the Japan Sociey), 2 vol. , London.

AUDUBON, J. J. :

1868 *Scènes de la nature dans les États-Unis et le Nord de l'Amérique, trad. par E. Bazin*, 2 vol. , Paris, Sauton.

AZARA, F. de:

1803 *Apuntiamentos para la historia natural de los pájaros del Paraguay y Rio de la Plata*, Madrid.

BAER, G. :

1978 《The Matsigenka view of the religious dimension of light》, *Paper read at the Ioth International Congress of Anthropol. and Ethnol. Sciences*, Madras, multigraph.

1979 《Religion y chamanismo de los Matsigenka》, *Amazonia Peruana-Chamanismo*, vol. 2, no. 4, Lima.

BANNER, H. :

1957 《Mitos dos indios Kayapo》, *Revista de Antropologia*, vol. 5, no. 1, São Paulo.

BARABAS, A. M. et BARTOLOMÉ, M. A. :

1979 《Un Testimonio mítico de los Mataco》, *JSA*, 66, Paris.

BARBEAU, M. :

1915 *Huron and Wyandot Mythology* (Geological Survey of Canada, Memoir 80, Anthropol. Series no. 11), Ottawa.

BARKER, M. A. R. :

1936a *Klamath Texts* (Univ. of California Publications in Linguistics, 30).
1936b *Klamath Dictionary* (id., 31).

BARNOUW, V.:
1955 《Interpretation of a Chippewa Origin Legend [3]》, *JAFL*, 68.

BARRETT, S. A.:
1925 *The Cayapa Indians of Ecuador* (INM, 40), 2 vol., New York.

BASSO, K. H.:
1970 《"To Give up on words": Silence in Western Apache Culture》, *SWJA*, 26, 3.

BATCHELOR, J.:
1901 *The Ainu and their Folklore*, London.

BEAN, L. J.:
1972 *Mukat's People. The Cahuilla Indians of Southern California*, Univ. of California Press.

BECHER, H.:
1959 《Algumas notas sôbre a religião e a mitologia, dos Surára》, *RMP*, n. s., 11, São Paulo.

BECKWITH, M. W.:
1930 《Mythology of the Oglala Dakota》, *JAFL*, 43.
1938 *Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies* (MAFLS, 32), New York.

BEEBE, W.:
1926 《The Three-toed Sloth》, *Zoologica*, 3, 1, New York.

BELMONT, N.:
1984 《Mythologie des métiers. À propos de 'Légendes et curiosités des métiers' de Paul Sébillot》, *Ethnologie française*, 14, 1, Paris.

BENT, A. C.:
1964 *Life Histories of North American Cuckoos, Goatsuckers, Hummingbirds and their Allies*, 2 vol., New York, Dover.

BENVENISTE, E.:

1966 *Problèmes de linguisitque générale*, 2 vol., Paris, Gallimard.

BERLIN, B.:

1977 《Bases empíricas de la cosmologia aguaruna jíbaro, Amazonas, Peru》, *Studies in Aguaruna Jívaro Ethnobiology*, Report n. 3, Univ. of California, Berkeley.

BERNAND-MUÑOZ, C.:

1977 *Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*, Paris-La Haye, Mouton.

BIANCHI, C.:

1976 *Armas* (Mundo Shuar, Serie C, 6), Sucua.

BIOCCA, H.:

1966 *Viaggi tra gli Indi. Alto rio Negro-alto Orinoco*, 4 vol., Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.

BLOOMFIELD, L.:

1928 *Menomini Texts* (PAES, 12), New York.

BOAS, F.:

1890 《First General Report on the Indians of British Columbia》, *Reports of the British Association for the Advancement of Science*, 59*th Meeting*, London.

1894 *Chinook Texts* (BBAE, 20).

1916 *Tsimshian Mythology* (31th ARBAE)

1940 *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan.

BOAS, F. and HUNT, G.:

1902 *Kwakiutl Texts* (MAMNH, 5), New York.

BONNIOR, R.:

1985 *Émile Gaboriau ou la naissance du roman policier*, Paries, Vrin.

BORBA, T. M.:

1908 *Actualidade Indigena*, Coritiba.

BORMIDA, M.:

1978《Ayoreo Myths》, *Latin American Studies*, 2, 1.

BORMIDA, M. y SIFFREDI, A.:

1969—1970《Mitologia de los Tehuelches meridionales》, *Runa*, 12, partes 1-2, Buenos Aires.

BOSCANA, G.:

1978 *Chinigchinich*. Transl. by A. Robinson. Annotations by J. P. Harrington. Banning, Malki Museum Press.

BOURKE, J. G.:

1889《Notes on the Cosmogony and Theogony of the Mojave Indians》, *JAFL*, 2.

BOWERS, A. W.:

1965 *Hidatsa Social and Ceremonial Organization* (BBAE, 194).

BRASHER, R.:

1962 *Birds and Trees of North America*, 4 vol., New York, Rowman and Littlefield.

BREHM, A. E.:

1890 *Brehms Tierleben. Säugetiere, Zweiter Band*, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut.

1891 *Die Vögel*, 2 vol., id., ibid.

s. d. *La Vie des animaux illustrée. Les Oiseaux*, 2 vol., Paris, Baillère et Fils.

BRETT, W. H.:

1880 *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*, London.

BRIFFAULT, R.:

1927 *The Mothers*, 3 vol., New York, Macmillan.

BRITTON, W. S. :

1941《Form and Function in the Sloth》. *The Quarterly Review of Biology*, 16.

BRYCE BOYER, L. :

1979《Stone as a Symbol in Apache Folklore》 in R. H. Hook, ed. *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation*, London-New York, Academic Press.

BUFFON, G. L. L. de:

1763 *Histoire naturelle générale et particulière*, etc. Paris.

BUICKER, V. R. :

1973 *Ritual Humor in Highland Chiapas*, Univ. of Texas Press.

BUNZEL, R. L. :

1929 *The Pueblo Potter. A Study of Creative Imagination in Primitive Art*, New York, AMS Press.

CADOGAN, L. :

1959 *Ayvu Rapyta. Textos miticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, São Paulo.

CÂMARA CASCUDO, L. da:

1962 *Dicionário do Folclore Brasileiro*, 2 vol., Rio de Janeiro.

CARDUS, J. :

1886 *Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia*, Barcelona.

CARPENTER, C. R. :

1934《A Field Study of the Behavior and Social Relations of Howling Monkeys》, *Comparative, Psychology, Monographs*, 10, 2.

CASEVITZ, F.-M. :

1977《Du Proche au loin: étude du fonctionnement des systèmes de la parenté et de l'alliance matsiguenga》, *Actes du 42ᵉ Congrès intern. des américanistes*, vol. 2, Paris.

CASEVITZ-RENARD, F.-M.:

1972 《Les Matsiguenga》, *JSA*, 61, Paris.

CASO, A. e BERNAL, I.:

1952 *Urnas de Oaxaca*, Mexico, Instituto Nacional de Antropologia e Historia.

CENITAGOYA, V. de:

1943 *Los Machiguengas*, Lima, Sanmarti y Cia.

CHAPMAN, A.:

1967 *Les Enfants de la mort. Mythologie des Jicaques*, Paris, École pratique des hautes études (multigraphié).

CHARTKOFF, J. L. and K. K.:

1984 *The Archaeology of California*, Stanford Univ. Press.

CHAUMEIL, J.-P.:

1982 《Représentation du monde d'un chamane Yagua》, *L'Ethnographie*, 78.

1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

CIVRIEUX, M. de:

1980 *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*. Edited and translated by D. M. Guss, San Francisco, North Point Press.

COLBACCHINI, A.:

1919 *A Tribu dos Boróros*, Rio de Janeiro.

1925 *I Boróros Orientali 《Orarimugudoge》 del Matto Grosso, Brasile* (Contributi scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco), Torino, s. d.

COLBACCHINI, A. ē ALBISETTI, C.:

1942 *Os Boróros Orientais*, São Paulo-Rio de Janeiro.

CONVERSE, H. M.:

1908 *Myths and Legends of the New Yorks State Iroquois* (New York State

Museum Bulletin, 125), Albany.

CORNPLANTER, J.:

1938 *Legends of the Longhouse*, Philadelphia-New York.

COUTO de MAGALHÃES, J. V.:

1940 *O Selvagem* (1876), 4ª ed. São Paulo-Rio.

CRAYDALL, L. S.:

1964 *The Management of Wild Animals in Captivity*, Univ. of Chicago Press.

CURTIN, J.:

1912 *Myths of the Modocs*, Boston.

CURTIN J. and HEWITT, J. N. B.

1911 *Seneca Fiction, Legends, and Myths* (32ᵈ ARBAE).

CURTIS, E. S.:

1907—1930 *The North American Indian*, 20 vol., Norwood, Mass.

CUSHING F. H.:

1887 *A Study of Pueblo Pottery as Illustrative of Zuñi Culture Growth* (4 th ARBAE).

1920 *Zuñi Breadstuff* (INM, 7), New York.

DERBYSHIRE, D.:

1965 *Textos Hixkaryâna*, Belém-Para.

DESCOLA, Ph.:

1984 *La Nature domestique. Techniques et symbolisme dans l'écologie des Achuar*, Paris (multigraphié).

DEVEREUX, G.:

1961 *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe* (BBAE, 175).

DIXON, R. B.:

1908 《Achomavi and Atsugewi Tales》, *JAFL*, 21.

1912 *Maidu Texts* (PAES, 4), Leyden.

DORSEY, G. A.:

1904 *Traditions of the Arikara* (Carnegie Institution of Washington, Publ. no. 17).

1906 *The Pawnee. Mythology, Part I* (*id.*, Publ. no. 59).

DORSEY, G. A. and KROEBER, A. L.:

1903 *Traditions of the Arapaho* (Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropol. Series, 5), Chicago.

DORSEY, J. O.:

1888《Abstracts of Omaha and Ponca Myths》;《Fairies》, *JAFL*, 1.

1890 *The Cegiha Language* (CNAE, 6).

1895 *A Study of Siouan Cults* (11th ARBAE).

DUBOIS, C. G.:

1901《The Mythology of the Diegueños》, *JAFL*, 14.

1904a《Mythology of the Mission Indians》, *JAFL*, 17.

1904b《The story of the Chaup: a Myth of the Diegueños》, *JAFL*, 17.

1906《Mythology of the Mission Indians》, *JAFL*, 19.

1908a《Ceremonies and Traditions of the Diegueño Indians》, *JAFL*, 21.

1908b *The Religion of the Luiseño of Southern California* (UCPAAE, 8, 3).

DUVIOLS, P.:

1974—1976《Sumaq T'ika ou la dialectique de la dépendance》, in G. Dumézil et P. Duviols,《Sumaq T'ika. La Princesse du village sans eau》, *JSA*, 63, Paris.

EDMONSON, M. S.:

1971 *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, New Orleans, Tulane, Univ.

EHRENREICH, P.:

1948《Contribuições para a Etnologia do Brasil》. Trad. de Egon Schaden, *RMP*, n. s., 2, São Paulo.

ENDERS, R. K.:

1935 *Mammalian Life Histories from Barro Colorado Island, Panama* (Bulletin of the Museum of Comparative Zoology at Harvard University, vol. 78, no. 4).

1940《Observations on Sloths in Captivity at higher Altitudes in the Tropics and in Pennsylvania》, *Journal of Mammalogy*, 21.

ERIKSON, E. H.:

1943 *Observations on the Yurok: Childhood and World Image* (UCPAAE, 35, 10).

EWERS, J. C.:

1945《The Case for Blackfoot Pottery》, *AA*, 47, 2.

FARABEE, W. C.:

1922 *Indian Tribes of Eastern Peru* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. 10), Cambridge, Mass.

1967 *The Central Arawak* (Univ. of Pennsylvania. The University Museum, Anthropol. Publ., 9).

FENTON, W. N.:

1953 *The Iroquois Dagle Eance* (BBAE, 156).

1962《This Island, the World on the Turtle's Back》, *JAFL*, 75.

FEWKES, J. W.:

1919 *Designs on Prehistoric Hopi Pottery* (33d ARBAE).

Fock, N.:

1963 *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe* (Nationalmuseets skrifter. Ethnografisk Roekke 8 Copenhagen.

FOSTER, G. M.:

1955 《Contemporary Pottery Techniques in Southern and Central Mexico》, Publ. 22, *Middle American Research Institute*, New Orleans, Tulane Univ.

1965 《The Sociology of Pottery: Questions and Hypotheses arising from contemporary Mexican Work》, in F. R. Matson, ed., *Ceramics and Man* (Viking Fund Publications in Anthropology, 41), New York.

FRATE, D. A.:

1984 《Last of the Earth Eaters》, *The Sciences. Published by the New York Academy of Sciences*, Nov.-Dec.

FREUD, S.:

1912 *Totem und Tabu* (Gesammelte Schriften, X. 1922).

1945 *Introduction à la Psychanalyse*, Paris, Payot.

1966 *Correspondance avec le pasteur Pfister*, Paris, Gallimard.

1976 《La Conquête du feu》, trad. Jacques Sédat et Jean Laplanche in *Psychanalyse à l'Univer sité*, 1, 4.

1984a *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard.

1984b *Sigmund Freud présenté par lui-même*, Paris, Gallimard.

1985 *La Question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard.

FREUD, S. et JUNG, C. G.:

1975 *Correspondance*, 2 vol., Paris, Gallimard.

FRIKEL, G. P.:

1953 《Kamáni》, *RMP*, n. s., 7, São Pualo.

GARCIA, S.:

1935—1937 《Mitologia Machiguenga》, *Misiones Dominicanas del Peru*, vol. 17, 18, 19, Lima.

1942 《Mitologia de los selvajes Machiguengas》, *Actas y Trabajos Cientificos del 27°Congreso Internacional de Americanistas* (1939), Lima.

GARCIA-RENDUELES, M.:

1978《Version primera y segunda del mito de Nunkui en aguaruna y español》, *Amazonia Peruana. Mitologia*, vol. 2, Lima.

GATSCHET, A. S.:

1888《Fairies. Notes on Creek Dwarfs》, *JAFL*, 1.

1890 *The Klamth Indians of South Western Oregon* (CNAE, 2, two parts).

GIFFORD, E. W.:

1928 *Pottery-makign in the Southwest* (UCPAAE, 23, 8).

GILLIN, J.:

1936 *The Barama River Carib of British Guiana* (Papers of the Peabody Museum, 14, 2), Cambridge, Mass.

GIMBUTAS, M.:

1981《Vulvas, Breasts and Buttocks of the Goddess Creatress: Commentary on the Origin of Art》, in G. Buccellati and Ch. Speroni, eds., *The Shape of the Past. Studies in Honor of Franklin, D. Murphy*, Univ. of California, Los Angeles.

GOEJE, C. H. de:

1943《Philosophy, Initiation and Myths of the Indian of Guiana and Adjacent Countries》, *Internationales Archiv für Ethnographie*, 44, Leiden.

1946 *Études linguistiques caribes* (VKNAW, Afd. Letterkunde, N. R., Deel 49, 2).

GOFFART, M.:

1971 *Function and Form in the Sloth*, Elmsford, Pergamon Press.

GOODWIN, G.:

1939 *Myths and Tales of the White Mountain Apache* (MAFLS, 33), New York.

GRAIN, J. M.:

1957 《Kashiri (historieta lunar)》, *Misiones Dominicanas del Peru*, 38, Lima.

GRASSÉ, P. P.:

1955 *Traité de zoologie*, t. 17, fasc. 2, Paris, Masson.

GREENBERG, J.:

1956 《A General Classification of Central and South American Languages》, *Paper read at the 5th Congress of Anthropology and Ethnology*, Philadelphia, Sept. 4 (multigraphié).

GRENAND, P.:

1980 *Introduction àl'étude de l'univers wayãpi. Ethnoécologie des Indiens du Haut Oyapock (Guyane française)*, Paris, SELAF.

GRINNELL, G. B.:

1892 *Blackfoot Lodge Tales*, New York.

GUALLART, J. M.:

1958 《Mitos y legendas de los Aguarunas del alto Marañon》, *Peru Indigena*, 7 (16-17), Lima.

HAEBERLIN, H. K.:

1924 《Mythology of Puget Sound》, *JAFL*, 37.

HARNER, M. J.:

1962 《Jivaro Souls》, *AA*, 64, 2.

1977 *Les Jivaros* (1972), Paris, Payot.

HARTT, Ch, F.:

1952 *Os Mitos amazônicos da tartaruga*. Trad. e notas de L. da Camara Cascudo, Recife.

HEARN, L.:

1901 *Glimpses of Unfamiliar Japan*, 2 vol., Boston, Houghton Mifflin.

HÉRITIER, F. et JZARD, M.:

1958 *Aspects humains de l'aménagement hydro-agricole de la vallée du*

Sourou, Bordeaux, ISHA.

HEWITT, J. N. B.:

1903 *Iroquoian Cosmology* (21st ARBAE).

1928 *Iroquoian Cosmology* II (43d ARBAE).

HILDEBRAND, E. R. von:

1976《La Manufactura del Budare entre la tribu Tanimuka (Amazonia, Colombia)》, *Revista Colombiana de Antropologia*, 20.

HILDEBRAND, M. von:

1975《Origen del Mundo segun los Ofaina》, *Revista Colombiana de Antropologia*, 18.

1979 *Cosmologie et mythologie tanimuka* (*Amazonie colombienne*) Thèse de 3ᵉ cycle, Univ. de Paris VII (multigraphié).

HISSINK, K, und HAHN, A.:

1961 *Die Tacana. I*, *Erzählungsgut*, Stuttgart.

HOCART, A. M.:

1929 *Lau Islands*, *Fiji* (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 62), Honolulu.

HOWRY, J. C.:

1978《Ethnographic Realities of Mayan Prehistory》, in D. L. Browman, ed. *Cultural Continuity in Mesoamerica*. The Hague-Paris, Mouton.

HUGH JONES, St.:

1979 *The Palm and the Pleiades*: *initiation and cosmology in northwest Amazonia*, Cambridge Univ. Press.

HUXLEY, F.:

1956 *Affable Savages*, London, Rupert Hart-Davis.

IHERING, R. von:

1940 *Dicionário dos animais do Brasil*, São Paulo.

JACOBS, E. D.:

1959 *Nehalem Tillamook Tales*, Eugene, Oregon.

JACOBS, M.:

1945 *Kalapuya Texts* (Univ. of Washington Publ. in Anthropology, 11), Seattle.

1959 *Clackamas Chinook Texts* (International Journal of American Linguistics), 2 vol.

JAKOBSON, R. and WAUGH, L.:

1979 *The Sound Shape of Language*, Indiana Univ. Press.

JÉSUITES:

1972 *Relations des—*, 6 vol., *Montréal*, *éditions du Jour*.

JONES, W.:

1915 *Kickapoo Tales* [...] *translated by T. Michelson* (PAES, 9), Leyden-New York.

JOSSELIN de JONG, J. P. B.:

1914 *Blackfoot Texts* (VKAWA, Afd. Letterkunde N. R., Deel 14, 4).

KARSTEN, R.:

1923 *Blood Revenge, War and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador* (BBAE, 79).

1935 *The Head-Hunters of Western Amazonas* (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum 7, 1), Helsingfors.

1967 *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco* (Acta Academiae Aboensis, Humaniora 4), Oosterhout N. B.

KENSINGER and al.:

1975 *The Cashinahua of Eastern Peru* (The Haffenreffer Museum of Anthropology, Brown University, Studies in Anthropology and Material Culture, 1).

KRIEG, H.:

1939《Begegnungen mit Ameisenbären und Faultieren in freier Wildbahn》,

Zeitschrift für Tierpsychologie, 2, 3.

1961《Das Verhalteh der Faultiere (Bradypodidae)》, in *Handbuch der Zoologie*, Helmk, v. Lengerken und Stark, Band 8, Lieferung 27.

KROEBER, A. L.:

1901《Ute Tales》*JAFL*, 14.

1906《Two Myths of the Mission Indians of California》, *JAFL*, 19.

1907 *Gros Ventre Myths and Tales* (APAMNH, 1, 2).

1908a《Origin Tradition of the Chemehuevi Indians》, *JAFL*, 21.

1908b *Ethnography of the Cabuilla Indians* (UCPAAE, 8, 2).

1925 *Handbook of the Indians of California* (BBAE 78).

1948a *Seven Mohave Myths* (Anthropological Records, 11, 1), Univ. of California, Berkeley and Los Angeles.

1948b *Anthropology*, New ed., revised, New York, Harcourt Brace.

KRUSE, A.:

1946—1949《Erzählungen der Tapajoz-Mundurukú》, *Anthropos*, 41-44.

LA BARRE, W.:

1980 *Culture in Context*, Durham, Duke Univ. Press.

LABICHE, E.:

1892-1989 *Théâtre complet*, 10 vol., Paris, Calmann-Lévy.

LACARRIÈRE, J. J:

1960 *Sophocle, dramaturge*, Paris, L'Arche.

LATCHAM, R. E.:

1924 *La Organización social y las creencias religiosas de los antigos Araucanos*, Santiago de Chile.

LAUGHLIN, R. M.:

1977 *Of Cabbages and Kings. Tales from Zinacantán* (Smithsonian Contributions to Anthropology, 23), Washington D. C.

LÉGER, D.:

1981 《L'Engoulevent oiseau-forgeron et oiseau-riziculteur dans le Centre-Vietnam》, *Orients*, Paris-Toulouse, Sudestasie-Privat.

LEHMANN-NITSCHE, R.:

1922 《Las Constelaciones del Orión y de las Híadas, etc.》, *RDMLP*, 26, Buenos Aires.

1927 《El Caprimúlgido con quatro ojos》, *id.*, 30.

1928 《Las tres aves gritonas. Los mitos del Carau, del Crispin y del Urutaú o Cacuy y su origen indigena americano》, *Revista de la Universidade de Buenos Aires*, 2ª série.

1930 《El Caprimúlgido y los dos grandes astros》, *RDMLP*, 32.

LÉRY, J. de:

1975 *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, Éd. de 1580 republiée en fac-similé, Genève, Droz.

LÉVI-STRAUSS, C.:

1949 *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, P. U. F. (nouvelle éd. Paris-La Haye, Mouton, 1967).

1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

1962a *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P. U. F.

1962b *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

1964 *Mythologiques ★ Le Cru et le cuit*, Paris, Plon.

1966 *Mythologiques ★★ Du Miel aux cendres*, Paris, Plon.

1968 *Mythologiques ★★★ L'Origine des manières de table*, Paris, Plon.

1971 *Mythologiques ★★★★ L'Homme nu*, Paris, Plon.

1979 *La Voie des masques. Édition revue, augmentéé et allongée de trois excursions*, Paris, Plon.

1984 *Paroles données*, Paris, Plon.

LINNÉ, S.:

1945 《The Ethnologist and the American Indian Potter》, in F. M. Matson,

ed., *Ceramics and Man* (Viking Fund Publ. In Anthropology, 41), New York.

LOCKWOOD, T. E.:

1979《The Ethnobotany of Brugmansia》, *Journal of Ethnopharmacology*, 1.

LOUNSBURY, F. G.:

1978《Iroquoian Languages》, in *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Washington D. C., Smithsonian Institution.

LOWIE, R. H.:

1909 *The Assiniboine* (APAMNH, 4, part 1), New Yrok.

MCDERMOTT, L.:

1901《Folklore of the Flathead Indians of Idaho》, *JAFL*, 14.

MCILWRAITH, T. F.:

1948 *The Bella Coola Indians*, 2 vol., Toronto.

MACNEISH, R. S.:

1978《Late Pleistocene Adaptations: A New Look at Early Peopling of the New World as of 1976》, *Journal of Anthropological Research*, 34, 4.

1982《A Late Commentary on an Early Subject》, in J. Ericson and al. eds., *Peopling of the New Worldl.*, Los Altos, Ballena Press.

MAGAÑA, E.:

1982a《Note on Ethnoanthropological Notions of the Guiana Indians》, *Anthropologica*, 24.

1982b《Hombres salvajes y Razas monstruosas de los Indios Kaliña de Surinam》, *Journal of Latin American Lore*, 8, 1.

MALLERY, G.:

1887 *Pictographs of the North American Indians; a Preliminary Paper* (4th ARBAE).

1894 *Picture-writing of the Americn Indians* (10th ARBAE).

MAQUET, J. J.:

1961 *The Premise of Inequality in Ruanda*, London, Oxford Univ. Press.

MEDAWAR, P. B. and J. S.:

1983 *From Aristotle to Zoos. A Philosophical Dictionary of Biology*, Harvard Univ. Press.

MEGGITT, M.:

1962 *Desert People*, Sydney, Angus and Robertson.

MÉTRAUX, A.:

1931《Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano》, *RDMLP*, 33, Buenos Aires.

1939 *Myths and Tales of the Matako Indians* (Ethnological Studies, 9), Göteborg.

1943《The Social Organization and Religion of the Mojo and Manasi》, *Primitive Man*, 16, 1-2.

1944《South American Thunderbirds》, *JAFL*, 57.

1946a *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco* (MAFLS, 40), Philadelphia.

1946b *Ethnography of the Chaco* (BBAE, 143).

MICHELSON, T.:

1927 *Contributions to Fox Ethnology* (BBAE 85).

MONOD-BECQUELIN, A.:

1975 *La Pratique linguistique des Indiens Trumai*, 2 vol., Paris, SELAF.

MONTAIGNE, M. de:

Essais, L. Ⅲ, ch. xl.

MOONEY, J.:

1900 *Myths of the Cherokee* (19th ARBAE).

MORATTO, M. J.:

1984 *California Archaeology*, Orlando, Academic Press.

MORLEY, S. G.:

1946 *The Ancient Maya*, Stanford Univ. Press.

MURPHY, R. F.:

1958 *Mundurucu Religion* (UCPAAE, 49, 1).

MUSTERS, G. Ch.:

1872《On the Races of Patagonal》, *Journa of the Royal Anthropological Institute*, 1.

NARANJO, P.:

1979《Hallucinogenic Plant Use and Related Indigenous Belief Systems in the Ecuadorian Amazon》, *Journal of Ethnopharmacology*, 1.

NEILL, E. D.:

1884《Life among the Mandan and Gros Ventre Eighty Years Ago》, *The American Antiquarian and Oriental Journal*, 6.

NICKLIN, K.:

1919《The Location of Pottery Manufacture》, *Man*, 14, 3.

NIMUENDAJU, C.:

1919—1920《Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia Indianer》, *Anthropos*, 14-15.

1946a《The Tucuna》, *Handbook of South American Indian*, 7 vo. (BBAE 143).

1946b *The Eastern Timbira* (UCPAAE, 41).

1952 *The Tukuna* (UCPAAE, 45).

NINO, B. de:

1912 *Etnografia chiriguana*, La Paz.

NORDENSKIÖLD, E.:

1920 *The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings* (Comparative Ethnographical Studies, 2), Göteborg.

1924 *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*, Stuttgart, Strecker und Schröder Verlag.

NUNBERG, H. et FEDERN, E., éds.:

1976—1983 *Les Premiers Psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, 4 vol., Paris, Gallimard.

OOSTEN, J. G.:

1983 《The incest of sun and moon》, *Etudes Inuit*, 7, 1, Québec, Univ. Laval.

OPLER, M. E.:

1940 *Myths and Legends of the Lipan Apache* (MAFLS, 36).

1941 *An Apache Life-Way*, Univ. of Chicago Press.

1946 《The Mountain Spirits of the Chiricahua Apache》, *The Masterkey*, 20.

ORBIGNY, A. d':

1835—1837 *Voyage dans l'Améridionale*, 9 vol., Paris.

ORICO, O.:

1929 *Os Mythos amerindios*, Rio-São Paulo, Editora Ltda.

1937 *Vocabulario de Crendices Amazonicas*, São Paulo-Rio de Janeiro, C^ia^ Editora Nacional.

ORTIZ-GOMEZ, F.:

1983 *Organisation sociale et mythologie des Indiens Cuiba et Sikuani (Guahibo), Llanos de Colombie*. Thèse de 3e cycle, EHESS (multigraphié).

PARKER, A. C.:

1912a *The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet* (New York State Museum Bulletin, 163), Albany.

1912b 《Certain Iroquois Tree Myths and Symbols》, *AA*, 14.

PARSONS, E. C.:

1916 《The Zuñi Łámana》, *AA*, 18.

PELLIZAARO, S.:

s. d. *Etsa Defensor de los Shuar* (Mundo Shuar, Serie F, 6), Sucua.

1978 *Nunkui* (*id.*, Serie F, 8), Sucua.

1980a *Ayumpúm. Mitos de la Cabeça cortada* (*id.*, Serie F, 5), Sucua.

1980b *Tsantsa. Celebracion de la Cabeça cortada* (*id.*, Serie F, 9), Sucua.

1982 *Etsa. El Modelo del hombre shuar* (id., Mitologia shuar, 7), Sucua.

PENTEADO COELHO, V.:

1984《Historias Waurá》, *Publicações do Museu Municipal de Paulinia*, 27.

PEREIRA, F.:

1942《Legendas Machiguengas》, *Revista del Museo Nacional*, 11, 2, Lima.

PETRULLO, V.:

1939 *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela* (Anthropologial Papers, 11. Bureau of American Ethnology), Washington, D. C.

PHINNEY, A.:

1934 *Nez Percé Texts* (CUCA, 25), New York.

POSENER, G.:

1959 *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Hazan.

POSINSKY, S. H.:

1957《The Problem of Yurok Anality》, *The American Imago*, 14, 1.

POWELL, J. W.:

1881《Sketch of the Mythology of the North American Indians》, *1 st ARBAE*.

PREUSS, K. Th.:

1919—1926《Forschungsreise zu den Kagaba》, *Anthropos*, 14-21.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.:

1948 *The Andaman Islanders* (1922), Glencoe, Free Press.

RAND, S. T.:

1894 *Legends of the Micmacs*, New York-London.

RATCLIFFE, F.:

1963 *Flying Fox and Drifting Sand*, Sydney, Angus and Robertson.

RAY, V. F.:

1963 *Primitive Pragmatists. The Modoc Indians of Northern California*, Seattle.

RECINOS, A.:

1950 *Popol Vuh. The Sacred Book of the Ancient QuichéMaya. English version by D. Goetz, and S. G. Morley from the translation of Ádrián Recinos*, Norman, Univ. of Oklahoma Press.

REICHARD, G. A.:

1947 *An Analysis of Cœur d' Alene Indian Myths* (MAFLS, 41), Philadelphia.

REICHEL-DOLMATOFF, G.:

1968 *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, Bogotá, Univ. de los Andes.

1978《Desana Animal Categories, Food Restrictions, and the Concept of color Energies》, *Journal of Latin American Lore*, 4, 2.

RIGGS, S. R.:

1890 *A Dakota-English Dictionary* (CNAE, 7).

RILEY, C. L.:

1952《The Blowgun in the New World》, *SWJA*, 8, 3.

RITCHIE KEY, M.:

1978a《The History and Distribution of the Indigenous Languages of Bolivia》, *Paper presented at the American Anthropological Association, 77th Annual Meeting*, Los Angeles (multigraphié).

1978b《Araucanian Genetic Relationship》, *International Journal of American Linguistics*, 44, 4.

RITCHIE KEY, M. (and CLAIRIS, Chr.):

1978c《Fuegian and Central South American Language Relationships》, *Actes du 42e Congrès International des Américanistes* (1976), vol. 4, Paris.

RIVET, P. etl ROCHEREAU, H. J.:

1929《Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catios del Occidente de Antioquia》, *JSA*, 21.

ROBBINS, Ch, s., BRUUN, B. and ZIM, H. S.:

1966 *A Guide to Field Identification. Birds of North America*, New York, Golden Press.

RODRIGUES, J. BARBOSA:

1890 *Poranduba Amazonense* (Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, vol. 14 (1886-1887), fasc. 2).

1899 *O Muyrakytã e os idolos symbolicos. Estudo da origem asiatica da civilização do Amazonas no tempos prehistoricos*, 2 vol., Rio de Janeiro.

ROHEIM, G.:

1950*Psychoanalysis and Anthropology*, New York, International Universities Press.

ROTH, W. E.:

1915 *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians* (30th ARBAE).

RUEDA, M. V.:

1983 *Setenta Mitos shuar recogidos por R. Tankamash*, Quito, Mundo Shuar.

RUSSELL, F.:

1908 *The Pima Indians* (26th ARBAE).

SAAKE, W.:

1958《Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana》, *Proceedings of the 32nd Congress of Americanists* (1956), Copenhagen.

SABLOTT, J. A. and RATHJE, W. L.:

1975《The Rise of a Maya Merchant Class》, *Scientific American*, 233, 4.

SAGARD, G.:

1636 *Histoire du Canada*, 4 vol., Paris.

SAHAGUN, B. de:

1950-1963 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. In 13 parts. Transl. by A. J. O. Anderson and Ch. E. Dibble. Santa Fé, N. M.

SALES, A. de:

1981《La Relation forgeron-chaman chez les Yakoutes de Sibérie》, *L'Homme*, 21, 4.

SAPIR, E.:

1910《Song Recitative in Paiute Mythology》, *JAFL*, 23.

1968 *Selected Writings of —in Language, Culture and Personality*. Ed. by D. G. Mandelbaum, Univ. of California Press.

SAPIR, E. and SPIER, L.:

1930 *Wishram Ethnography* (Univ. of Washington Publ. in Anthropology, 3, 3), Seattle.

SAUER, C. O.:

1950《Cultivated Plans of South and Central America》, *Handbook of South American Indians*, 7 vol. (BBAE 143).

SCHADEN, E.:

1963《Caracteres especificos da cultura Mbüa-Guarani》, *Revista de Antropologia*, 2, 1-2, São Paulo.

SCHAEFFER, C. E.:

1950《Bird Nomenclature and Principles of Avian Taxonomy of the Blackfeet Indians》, *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 40.

SCHOMBURGK, R.:

1922 *Travels in British Guiana 1840-1844*, transl. and ed. by W. E. Roth, 2 vol., Georgetown.

SCHULTZ, H.:

1964《Informações etnográficas sôbre os Umutina (1943, 1944 e 1945)》, *RMP*, n. s., 13.

SCHULTZ, H. et CHIARA, V.:

1973《Mais Lendas Waura》, *JSA*, 60.

SEBILLOT, P.:

1895 *Légendes et curiosités des métiers*, Paris, Flammarion.

SEEGER, A.:

1977《Fixed Points on arcs and circles: the temporal, processual aspect of Suyá space and society》, *Actes du 42° Congrès International des Américanistes*, vol. 2, Paris.

1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*, Harvard Univ. Press.

SELER, E.:

1961 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprachund Altertumskunde*, 5 vol., Graz, Akademische Druck-u Verlagsanstalt.

SKINNER, A.:

1916《Plains Cree Tales》, *JAFL*, 29.

1921 *Material Culture of the Menomini* (INM).

SKINNER, A. and SATTERLEE, J. V.:

1915 *Folklore of the Menomini Indians* (APAMNH, 13, 3).

SMITH, E. A.:

1884 *Myths of the Iroquois* (2nd ARBAE).

SOPHOCLE:

1958 *Théâtre de*—. Trad. nouvelle avec texte, introduction et notes par R. Pignarre, 2 vol., Paris, Classiques Garnier.

SOUSTELLE, J.:

1979 *L'Univers des Aztèques*, Paris, Hermann.

1982 *Les Maya*, Paris, Flammarion.

SPARKMAN, Ph. s.:

1908 *The Culture of the Luiseño Indians* (UCPAAE, 8, 4).

SPECK, F. G.:

1921《Bird-Lore of the Northern Indians》, *Public Lectures of the University of Pennsylvania*, 7.

1928 *Native Tribes and Dialects of Connecticut. A MoheganPequot Diary* (43rd ARBAE).

1935《Penobscot Tales and Religious Beliefs》, *JAFL*, 48.

1938《The Cane, Blowgun in Catawba and Southeastern Ethnology》, *AA*, 40.

1946《Bird nomenclature and song interpretation of the Canadian Delaware: An essay in ethno-ornithology》, *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 36, 8.

SPIER, L.:

1923《Southern Diegueño Customs》(UCPAAE, 20).

SPRUCE, R.:

1908 *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*, 2 vol., London.

STEPHEN, A. M.:

1936 *Hopi Journal. Edited by E. C. Parsons*, 2. vol. (CUCA, 23).

STEVENSON, M. C.:

1905 *The Zuñi Indians; their Mythology, Esoteric Fraternities, and Ceremonies* (23rd ARBAE).

STIRLING, M. W.:

1938 *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians* (BBAE, 117).

STRADELLI, E.:

1890《L'Uaupés e gli Uaupés. Leggenda dell'Jurupary》, *Bolletino della Società geografica Italiana*, 3, Roma.

STRONG, W. D.:

1929 *Aboriginal Society in Southern California* (UCPAAE, 26).

SUÁREZ, J. A.:

1973《Macro-Pano-Tacanan》, *International Journal of American-Linguistics*, 39, 3.

SWANTON, J. P.:

1905—1909 *Contributions to the Ethnology of the Haida* (MAMNH, Jesup North Pacific Expedition, 5, 1).

1929 *Myths and Tales of the Southeastern Indians* (BBAE, 88).

1938《John Napoleon Brinton Hewitt》, *AA*, 40.

TASTEVIN, C.:

1925《La Légende de Bóyusó en Amazonie》, *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, 6e année, 22.

1926《Le Haut Tarauacá》, *La Géographie*, 45.

TEALE, E. WAY:

1965《"Sleeping One" of the Hopis》, *Natural History*, 74, 10.

TEIT, J. A.:

1930 *The Salishan Tribes of the Western Plateaus* (45th ARBAE).

TESCHAUER, C.:

1925 *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas*, 3a ed., Porto Alegre.

THEVET, A.:

1878 *Les Singularitez de la France Antarctique*, n. éd. par P. Gaffarel, Paris, Maisonneuve.

THOMPSON, J. E.:

s. d. *La Semilla del Mundo. Legendas de los Indios Maquiritares en el Amazonas Venezolano* (mutigraphié).

THOMPSON, J. Eric S.:

1970 *Maya History and Religion*, Norman.

THOMPSON, L. C. and M. T.:

1972 《Language Universals, Nasals, and the Northwest Coast》, in *Studies in Linguistics in Honor of G. L. Trager*, The Hague.

THOMPSON, S.:

1929 *Tales of the North American Indians*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.

ULLOA, Don A. e JUAN, Don J.:

1748 *Relactión historica del viajea la America*, Madrid.

VAN TYNE, J.:

1929 《Notes on the Habits of *Cyclopes dorsalis*》, *Journal of Mammalogy*, 10, 4.

VEGA, G. de la:

1737 *Histoire des Yncas rois du Pérou*, Amsterdam.

VERISSIMO, J.:

1886 *Scenas da vida amazonica*, Lisboa.

VERNANT, J.-P. et VIDAL-NAQUET, P.:

1972 *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, François Maspéro.

VIERTLER, R. B.:

1979 《A N oção de pessoa entre os Bororo》, *Boletim do Museu Nacional*, *Antropologia*, 32, Rio de Janeiro.

VOGT, C.

1884 *Les Mammifères*, Paris, Masson.

VOLTAIRE:

1764 *Commentaires sur Corneille. Remarques concernant* 《*Horace*》 (*Acte*

Ⅲ, *scène* Ⅰ), in: *Œuvres complètes*, tome 31, Paris, Garnier, 1880.

WAGLEY, Ch.:

1940《World View of the Tapirapé Indians》, *JAFL*, 53.

WAGLEY, Ch. and GALVÃO, E.:

1949 *The Tenetehara Indians of Brazil* (CUCA, 35).

WAGNER, C. P.:

1967 *Defeat of the Bird God*, Grand Rapids, Mich., Zondervan Publishing House.

WALKER, J. R.:

1917 *The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota* (APAMNH, 16, 2).

WALLACE, A. R.:

1889 *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*, London.

WALLIS, W. D.:

1923《Beliefs and Tales of the Canadian Dakota》, *JAFL*, 36.

WATERMAN, T. T.:

1909《Analysis of the Mission Indians Creation Story》, *AA*, 11.

WAVRIN, marquis de:

1937 *Mœurs et coutumes des Indiens sauvage de l'Amérique du Sud*, Paris, Payot.

WEISS, G.:

1972《Campa Cosmology》, *Ethnology*, 11.

1975 *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America* (APAMNH, 52, 5).

WHIFFEN, Th.:

1915 *The North-West Amazons*, London.

WHITE, R. C.:

1957《The Luiseño Theory of Knowledge》, *AA*, 59.

WILBERT, J.:

1962《Erzählgut der Yupa-Indianer》, *Anthropos*, 57, 3-6.

1963 *Indios de la Region Orinoco Ventuari* (Fundacion La Salle de Ciencias Naturales, Monografia 8), Caracas.

1970 *Folk Literature of the Warao Indians* (Latin American Studies, 15), Los Angeles, Univ. of California, Latin American Center.

1974 *Yupa Folktales*, Los Angeles, Univ. of California, Latin American Center.

1984 *Folk Literature of the Tehuelche Indians* (Latin American Studies, 59), Los Angeles, Univ. of California, Latin American Center.

WISSLER, C. and DUVALL, D. C.:

1908 *Mythology of the Blackfoot Indians* (APAMNH, 2).

WITTHOFT, J.:

1946《Bird Lore of the Eastern Cherokee》, *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 36.

WITTHOFT, J. and HADLOCK, W. S.:

1946《Cherokee-Iroquois Little People》, *JAFL*, 59.

译后记

克洛德·列维-斯特劳斯一生笔耕不辍，著有大量作品，1978 年出版的这部《嫉妒的制陶女》探讨了南北美洲神话的问题，虽非鸿篇巨制，但无疑是一部内容丰富、妙趣横生、引人入胜的精彩之作，在其整个著作中占有特殊位置。

克洛德·列维-斯特劳斯被许多人誉为 20 世纪伟大的哲学家和思想家，这首先因为他是伟大的结构主义人类学家。

结构主义是 20 世纪 60 年代继存在主义之后在法国涌现的一股思潮，其源头可追溯到瑞士语言学家索绪尔。他认为语言是一个体系，也就是一种结构。语言的特点是由语音和意义之间的关系所构成，语音和意义之间的关系构成了一个网络，就成为了

一个语言体系，这就是语言的结构。随后，美国语言学家乔姆斯基又创立了新的语言学的理论——转换生成语法，与索绪尔相呼应，由此形成了语言学的结构主义。而使语言学领域的这种研究思想和方法具有普遍意义，并将其推广应用于社会科学和人文科学领域的，正是列维-斯特劳斯，这也正是他的伟大之处。在他之后，一些社会科学家和人文科学家在各自领域运用了这类结构主义的观点和方法，建立了各种各样的结构主义学科。到 20 世纪 70 年代后期，法国的福柯等学者对结构主义问题进行了普遍的研究，提出了一般机构理论的思想，使结构主义进入一个综合性的阶段。

克洛德·列维-斯特劳斯率先把结构主义语言学的基本理论运用到了人类学的研究之中，特别注重社会现象符合的“表达平面”。他明确地给宇的学说冠以结构主义的名称。1958 年和 1973 年，他先后出版了两卷《结构人类学》，充分而系统地表达了他的结构主义观点，指出：“在研究亲族问题时，人类学家发现自己的处境与结构语言学家很相像。亲族名称也和音素一样是意义的成分：与因素一样，它们也只是在组成一个系统时才又意义。”他认为，无论是神话传说还是亲属关系，它们与语言一样，都内藏着深层结构，这些深层结构都是人类心灵的一种无意识的机制或能力所建立的。人类学与语言学一样，其任务不应是单纯地描述人类社会的外部现象，而应是通过结构分析，找出隐藏于这些现象中的深层结构。

这种神话研究的结构主义思想体系，完整地表现在他从 1964 年到 1970 年相继出版的四卷巨作《神话学》中。他在书中搜集了 813 个神话故事，对它们一一进行了结构分析，力图找出神话现象中的深层结构。他指出，神话产生后在没有文字的原始种族流传和发展时，看起来似乎发生着或然性的无规则的变动，而实际上在其深处都隐藏着稳定的结构。

《嫉妒的制陶女》可以说是《神话学》一脉相承的续篇。列维-斯特劳斯在书中给我们讲述了印第安人各个族群关于陶器、夜鹰、树懒的各种各样的神话传说。在分析和研究这些神话中，他概括了印第安神话的三大主题：食欲、嫉妒或夫妇不和、爆裂，提出并证明了不定型理论、鸣禽理论、貘的理论、林栖动物理论、莱因瓶理论，指明了神话的动物元素和动物的象征性，指出了神话思维的本质：符号的多样性和任意性，还指出神话世界的三层空间：天、地、地下。他通过所有这些分析和比较，通过他所创立的典型式的应用，找出了各种神话因素对应或对立的关系，使得似乎是斑驳的、杂乱无章的、毫无联系的神话变得有条有理、秩序井然、可以理解。

汉译本根据法语原著译出，原注、参考资料和参考书目全部保留。

汉译本添加译注，仅对译文文字理解提供帮助和参考。

族群译名采用通译，无通译按法语音译。为避免混乱，书后附有部分译名与法语原文对照表，仅供参考。

译者

2005年9月